

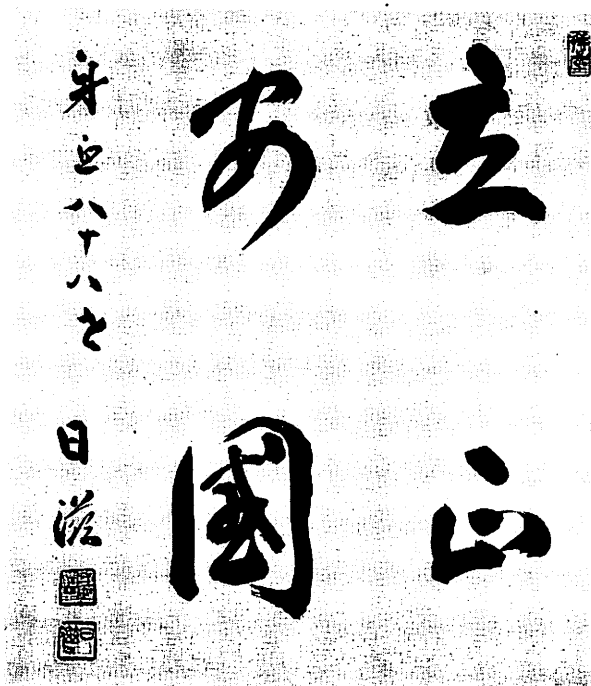
神 樓

研 究 紀 要

第 5 0 号

昭 和 5 3 年 3 月

身 延 山 短 期 大 学 学 園



—— 学長猊下御染筆 ——

棲神 第五十号 目次

法華經に見られる Śraddhā-Adhimukti 望月海淑 (1)

——見宝塔・勸持・安樂行・從地涌出・如來壽量品に關して——

「被接」について 若杉見龍 (28)

マヌ法典に於ける雜種階級 町田是正 (43)

言語についての一考察 大森孝 (56)

宗祖と守護神 中條曉秀 (70)

日蓮聖人遺文中に見られる法然像 奥野本洋 (95)

身延山における日蓮聖人 上田本昌 (110)

——弘安二年の春から夏へ——

学園彙報・学園だより (125)

編集後記

法華經に見られる Śraddhā と Adhimukti

——見宝塔・勸持・安樂行・從地涌出・如來壽量品に關して——

望 月 海 淑

1

法華經における śraddhā と adhimukti の使用例を検へ來たっているのであるが、今回は前三回に引き続いて、見宝塔品から如來壽量品までを見て行くことにする。このように從來になく広範圍に亘って検討を加えるのは、従前と異つてこれらのところにはこの兩語の使用例が少ないということを意味している。

2

見宝塔品（正・七宝塔品、梵 Stūpa saṃdarsana parivarta）は釈尊が法華經を説法している耆闍崛山のその場面に、大地から七宝で莊飾された宝塔が涌出し、その宝塔の住者である多寶如來から釈尊の説法（1）法華經の正しさが証明された（1）ということを物語っている。正しいもの、釈尊の出世の本懐が多寶如來という法身仏によつて証明されうるものであるならば、正しい經典に對する行いのあり方、行動についての覺悟が必要となつて来る。すでに行いのあり方としては法師品において、五種法師として説示されたところであるから、見宝塔品では覺悟が求められるところと

なる。そこで釈尊は

誰能於⁽³⁾此娑婆国土⁽³⁾廣說⁽³⁾妙法華經⁽³⁾。今正是時。如來不久當入⁽³⁾涅槃⁽³⁾。仏欲⁽³⁾以⁽³⁾此妙法華經⁽³⁾付屬⁽³⁾有⁽³⁾在⁽³⁾。

と語つて、仏滅後においての法華經の弘通者を求めることを表明している。そして得難い法華經であるからこそ、仏滅後に法華經を説くことの困難さ、六難九易が語り出されている。

於⁽⁴⁾我滅後⁽⁴⁾ 聽⁽⁴⁾受此經⁽⁴⁾ 問⁽⁴⁾其義趣⁽⁴⁾ 是則為⁽⁴⁾難⁽⁴⁾

この一句はその六難九易の中のものであるが、これに対する正法華經は

若持⁽⁵⁾此經典⁽⁵⁾ 信喜而愛樂 數々謔稱者 爾乃為⁽⁵⁾殊異⁽⁵⁾。

とあつて、妙法華經が聽受此經と訳したものを、正法華經は若持此經典と訳し、更に信喜而愛樂の訳をつけ加えて説明している。この辺のところを梵文法華經に見ると、

tasyēdān duṣkarataraṇ idān sūtraṇ ca dharaṇet |

śraddhād adhimucyed vā dṛśēd vā pi punaḥ punaḥ ||⁽⁶⁾

(この經典を受持し、信じ、信解し、再び三たび語るならば、それは困難である)

となつており、受持することの内容を明白に示している。妙法華經が何故に聽受の二文字で省略したのかは解らないが、梵文法華經の場合、興味を引くのは śraddhā と adhimukti の語が並べて語られていることである。そしてこのようなあり方は、安樂行品や從地涌出品や分別功德品などにも見られるのであるが、もしもこの二語が全く同じ意味を示す語であるならば、このように śraddhā 一 adhimukti として続けて語られることは意味を強めること以外にはないであろう。しかし、続けて二語が語られるというためには、この二語がもっている意味合いに、それぞれちがった

ものがなければならないであろうと思われる。正法華經が信喜と愛樂との二語に訳出したのは、その辺の事情をくみとつての上であつたろう。しかし見宝塔品の中では、右の偈以外にこの二語についての説示が見られないので、ここではそれを究明する手がかりはない、といわなければならない。

尚、見宝塔品では、空中 *antariśa* に昇った多宝塔を見ること⁽⁷⁾によって四衆等が体得した心の状態について、皆得⁽⁸⁾法喜⁽⁹⁾怪未曾有⁽¹⁰⁾。從⁽¹¹⁾座而起恭敬合掌

とのべているが、この得法喜怪未曾に關して梵文法華經は

sañjāta harṣāḥ prīti prāmodya prasāda prāptiḥ⁽⁸⁾

(歡喜を生じ、喜びと喜悅と淨心を得た)

となして、信についての語の一つとされる *prasāda* (淨心) の語を使用している。尚、これに対する正法華經の訳語は歡喜踊躍であるから、妙法華經ともども *prasāda* にどう対処したのかは解らない。

3

勸持品(正・勸説品、梵・*Utsāha parivarta*)は藥王菩薩と大樂説菩薩と二万の眷屬が仏滅後に法華經を受持し説くことを誓い、授記をうけた五百の阿羅漢や八千の学無学の比丘らが娑婆世界で法華經を説くことが困難なので、他の世界で説くことを誓っていることを示し、更に、摩訶波闍波提 *Mahāprajāpatī* と耶輸陀羅 *Yasodhara* とその眷屬らに授記を与えることが示される。彼女らも他方の国土で法華經を説くことを誓っている。しかして勸持品は、八十万億那由他の菩薩を見られたので彼等は、積尊にむかつて、法華經を弘めようと誓って二十行の偈を語るといふ説

示をなしている。

この勸持品の冒頭における藥王菩薩らの誓言の中に

後惡世衆生。善根轉少。多_レ増上慢_一。貪_レ利供養_一。増_レ不善根_一。遠_レ離解脫_一。(10)

とある。これは仏滅後の惡世の人々について語ったものだが、これに対する正法華經の訳文は

仮使有_レ人。僞_レ屏自用。性不修調。薄_レ德無福。心懷_レ自大_一。著_レ供養利_一不_レ備_レ善本_一。離_レ於解脫_一。(11)

であるから、ともに解脫の字が見える。梵文法華經は

sattvas tasmīn kālē bhaviṣyanti paritā kuśala mūla adhimānikā labhasatkāla saṃvīṣitā akuśala
mūla prāpānā dūrdamā adhimukti virahitā anadhimukti bahulāḥ (12)

(この時、衆生らは欺満的で、善根に限りがあり、高慢で、利益と名譽にとらわれ、不善根で、自制心なく、信解の志向なく、信解ならざるものが強い)

とあるから、漢訳兩經が解脫を離れると訳したものは、adhimukti virahitā anadhimukti bahulāḥ に対してのものであることを示している。即ちここでは adhimukti が解脫と同義にとり扱われたことを示すのであろう。

そして勸持品の二十行の偈の末尾には次のように示される。

我於_レ三世尊前 諸來十方仏_一 発_レ如_レ是誓言_一 仏自知_レ我心_一。(13)

これに対する正法華經は

一切世光曜 十方悉來會 我當_レ言_レ至誠_一 悉見_レ心不_レ虛_一。(14)

とあるから、妙法華經は誓言をなした我が心を知って欲しいとし、正法華經は我の至誠の言葉の心は虚しくはないと

いう表現をし、ともに類似した内容であるが、梵文法華経は、

sarve ca loka pradyotā āgatā ye diśo daśa |

satyān vācain prabhāsāmo adhimuktīm vijānasi || (15)

(十方から集まった一切世間の光明よ、我々は真実の言葉を語る。あなたは信解を知っておられる。)

とあり、我々は真実の言葉を語る、あなたは *adhimukti* を知っているというから、漢訳両經によつて心、心不虛と訳されたものは *adhimukti* に対する訳であることを示している。漢訳両經に訳されたこの心、或は心不虛は、法華經を弘經する者としての心のあり方を述べるものであるが、この立場をふまえる時、*adhimukti* を知っているという時の *adhimukti* は弘經者の心の状態・あり方を表現しようとしたものであろう。それは法華經を信じようという出発点のことに主意があるのではなくて、信じ得たもののもつ心のあり方、心の状態を意味するものと思われる。

すなわち、勸持品で二度示される *adhimukti* の語に関して妙、正両法華經ともに一度を解説と訳し、一度を妙法華經は我が心を知ると訳し、正法華經は心不虛を見ると訳している。この場合の見るは我々の心の様を見て知りつくしているという意味であらうから、その両者は同様の見解に立ったものと思われる。したがってここでは、*adhimukti* は単に信ずるということではなくて、傾り得たものが立っている心を理解する、知り尽しているといった意味に把握されていると思われる。

松澤誠康博士らによる法華經の和訳は、このところを、あなたは(私どもの)燃ゆる思いをごぞんじです、と訳出しているが、*adhimukti* を燃ゆる思いと訳出したのも、それが *śradha* がもっているような信じますという意味あいとはちがうものであると考えられたからであらう、と思われる。

漢訳兩經を見る限り、勸持品の中では右の二箇所の外に、信樂の語と敬信の語との訳語を見ることが出来る。前の信樂の語は、摩訶波闍波提と耶輸陀羅とその眷屬とが釈尊に語ったものであるが、正法華經には唯然大聖。我等信樂是仏法訓⁽¹⁷⁾。堪任誦說。又及余人他方世界⁽¹⁸⁾。

とある。しかし、これに対する妙法華經は

世尊。我等亦能於他方国土⁽¹⁸⁾宣此經⁽¹⁹⁾。

となっており、梵文法華經は

vayam api bhagavan samutsahamaha imam dharmā paryāyam samprakāśayitum pāścime kāle paścīme samaye 'pi tv anyāsu loka dhātusv iti⁽²⁰⁾

(世尊よ、後の時代、後の時に我々は他の世界にいてもこの法門を説くことに努めます)

であり、妙法華經と同一のことを述べているのにすぎない。この法門の説示に努めるためには、その經典に対する真心がこめられなければならないから、正法華經は是の仏法の訓を信樂しと意訳を加えたのであらうと思われる。

又、二十行の偈と呼ばれる品末の偈の中の第十四偈にあたる妙法華經の訳文は、

惡鬼入⁽²¹⁾其身⁽²²⁾ 罵毀辱我⁽²³⁾ 我等敬信⁽²⁴⁾ 仏⁽²⁵⁾ 當⁽²⁶⁾ 著忍辱鎧⁽²⁷⁾

とあり、仏を敬信すると語られている。これに対する正法華經は

悉罵⁽²⁸⁾我⁽²⁹⁾等⁽³⁰⁾ 諸比丘如⁽³¹⁾鬼⁽³²⁾ 在世行⁽³³⁾恭敬⁽³⁴⁾ 皆令⁽³⁵⁾忍⁽³⁶⁾苦患⁽³⁷⁾

と、恭敬を行ずとなしているが、梵文法華經は

gautaveṇḍha lokēndre utsahāma suduṣkaram |

ksāntiya kaksyān bandhivā sūtran etān prakāṣaye 〓 (22)

(この世の王における尊敬をもって、極めてなし難いものを忍び、忍耐の鎧をつけて、この經典を説こう)とあり、そこには敬信・恭敬にあたる言葉は見られない。忍辱の鎧をつけてこの經典を説示しようというためには、先づその經典に対する信がなければならないところから、漢訳兩經におけるこれらの訳語は補なわれたのではなからうか。

4

安樂行品(正・安行品、梵・Sukha vināra parivarta)は勸持品のあとをうけて、釈尊の滅後に法華經を説示するための心得を述べたものである。それは身・口・意・誓願の四安樂行という型で展開されるが、その六箇所において「信」に関する記述が見られる。四安樂行の第三番目の意安樂行を述べたところに、次のような言葉がある。

聽已能持。持已能誦。誦已能説。説已能書。若使_レ人書。供_ニ養經卷_ニ恭敬尊重讚歎_上。 (23)

これは意安樂行を成就した人には、同学の者があらわれ、又法華經を聞く大衆もあらわれて、聞いたものを持ち誦し……するであろうという下りに関するものであるが、これに対する正法華經は

若講若聞信_ニ樂斯典_ニ。誦_ニ持書_ニ享戴之竹帛_ニ。 (24)

とあって、妙法華經に見られなかった信樂の語をのせている。一方、梵文法華經は

ye 'syēnam dharmā pariyāyam śroṣyanti śraddhāsyanti patīyisyanti dhārayisyanti paryavāpsyanti
likhisyanti likhāpayisyanti pustaka gataṁ ca kṛtvā…… (25)

(この法門を聞き、信じ、頼り、受持し、理解し、書写し、人をして書写させ、書物となし、恭敬し……)

であるから、正法華經の信樂の訳にあたる *śraddhā* の語をあらわしている。

法華經を受持するためには、その前に信ずるということがなければならぬのは当然のことであるから、*śraddhā* にふれられるのも当然のことだといえるが、逆に信は当然あるべき基本であるから妙法華經はこれを持つ一字に要約したのであらうと思われる。

そして、誓願安樂行を述べるところでは、智恵劣る人々に法華經を説こうとする時には、神通力をもってこの法の中にいらせんと誓願しなければならぬと語っているが、その言葉の中には、

如来方便随_レ宜説_レ法。不_レ聞不_レ知不_レ覺不_レ問不_レ信不_レ解。⁽²⁶⁾

として不信と不解の語が示されている。正法華經は

行_三大乘者善權方便演_三眞諦誼。若聽聞者。不_レ知不_レ了不_レ説不_レ信不_レ省不_レ綜。⁽²⁷⁾

とあつて不信と不省の語が示されており、梵文法華經は

ye tathāgatasyōpāya kauśalyam sandhā bhāṣitaṁ na śṛṇvanti na jānanti na budhyante na prcchanti
na śraddadhanti nādhimucyante⁽²⁸⁾

(彼らは如来の善巧方便の深い意味で語られたものを聞かず、知らず、覺らず、問わず、信ぜず、信解しない。)として、*śraddhā* と *adhimukti* の二語を続けて語っている。

即ち、妙法華經の不信は *na śraddhā* の訳であり不解は *na adhimukti* の訳であり、それを正法華經は不信と不省とに訳出したことが解るが、ここでは両者ともに *śraddhā* と *adhimukti* とに差を与えて理解していたことを示し

ている。

尚、妙法華經は右の文に続いて更に、

其人雖^五不^レ聞^三不^レ信^三不^四解是經^一。(29)

とくり返した文の中で不信を語っているが、正法華經はこれを一続きのものとして扱っているのでくり返しが無いので、これに該当するものはなく、梵文法華經は、

rdhni balen^一 āverjayisyāmi patiyāpayisyāmy avatārayisyāmi paripācayisyāmi⁽³⁰⁾

(神通力によって、廻心させ、*patiya*させ、理解させ、成熟させるであらう。)

であって、そこには *śraddhā* の語は見られない。ここでの妙法華經は *patiya* を信と訳したものであった。(31)

そして、誓願安樂行に住して法華經を説く者は過失がないだろうと述べられ、彼は比丘・比丘尼や諸天らに守護せられるからだという下りで、妙法華經は

虚空諸天為^レ聽^レ法故亦常隨侍⁽³²⁾

と語り、正法華經も

虚空神明無數天子聽^三所說經^一。(33)

と示すが、梵文法華經は

antariksāvacarās cāśya devatāḥ śraddhāḥ pśīhato 'nubaddhā bhaviṣyanti dharma śravaṇāya⁽³⁴⁾

(空中を行く神々は、信を抱き、法を聞くためにあとに従うであらう。)

となして、漢訳兩經になら、*śraddhā* を語り、*śraddhā* がある故に法華經を聴こうとして随侍していることを示して

いる。文章の型としてはこの方が自然であるように思われる。

安樂行品では更に、譬中明珠の喩の中で二度、信に関する記述が見られる。即ちそれは以下此難信之珠久在譬中⁽³⁵⁾。不_レ妄与_レ人。而今与_レ之⁽³⁵⁾

であるが、この箇所における正法華經は意識した如くで該当する言葉が見あたらない。しかし、梵文法華經には、
sarva lokāśraddhayan viśmaya bhūtan⁽³⁶⁾

(一切世界はそれを信ぜず、驚きを生じた)

とあって、妙法華經では難信が珠の形容詞のように見られるのに対して、轉輪聖王が譬中の珠を人に与えることが信じ難いことを述べている。

そして続いて法華經が一切衆生を救う教えであるが、それは、

一切世間多_レ怨難_レ信。先所_レ未_レ説而今説_レ之⁽³⁷⁾

となしており、正法華經は

普諸世界古今以来。無_レ有_レ信_ニ此正法華經_一未_ニ曾暢_レ説⁽³⁸⁾

となし、梵文法華經は

sarva lokāśraddhayan abhāṣita purvaṃ anīdīṣa purvaṃ dharma paryāyan bhāṣate sma⁽³⁹⁾

(一切世界が信ぜず、未だ曾って語られたことも示されたこともないこの法門を説かれた)

となしているから、ここでは三經とも同じで信じ難いのは法華經だということを示している。

このように安樂行品においては、一箇所のみにおいて *adhimukti* が語られており、他の五箇所では *śraddha* が語

られ、一箇所は *pāṭiya* が語られている。指摘して来たように *śraddhā* を妙法華経は三度に亘って信と訳し、二度は意訳をしており、正法華経は二度は信と訳し、一度は信樂と訳し、二度は意訳をし、*adhimukṣi* に関しては妙法華経は不解と訳し、正法華経は不省と訳している。すなわち、ここでは妙・正法華経はともに *śraddhā* を信するもの、*adhimukṣi* を理解をとまなうものとして抱擁していると思われる。

この両語のちがいを端的に示すものが、*śraddhā* と *adhimukṣi* とが続けて語られた箇所であろう。これは両語を相違する質をもつものと暗示をするものと思われる。しかし、次の從地涌出品や分別功德品の漢訳両経の場合は、この間に差別を認めていたかどうかは疑わしいと思われる。

〔註〕

(1) 多宝如來は宝塔の中から大音声を放ち、「善哉善哉……釈迦牟尼世尊、如所說者、皆是真實。」(大正九・32中)下、102下、K240。)と語り、多宝塔の扉を開いた釈尊が塔の中で多宝如來と並んで坐った。(大正九・33下、104上、K249、250)と示されている。

(2) 便宜上、五種法師と表現したが、妙法華経以外は五種の型に整理されてはいない。棲神四一號、P73以降、拙著「五種法師についての一試論」参照。

(3) 大正九・33下、104上、K250

(4) 大正九・34中

(5) // 105上

(6) K 255

(7) 大正九・32下

(8) K 240

(9) 大正九・102下

(10) 大正九・36上

(11) // 106中

39	38	37	36	35	34	33	32	31	30	29	28	27	26	25	24	23	22	21	20	19	18	17	16	15	14	13	12
K	"	大正九・ 3 9 上	K	大正九・ 3 9 上	K	"	大正九・ 3 8 下	從地涌出品の中で、 この言	K	大正九・ 3 8 下	K	"	大正九・ 3 8 下	K	"	大正九・ 3 8 中	K	"	大正九・ 3 6 下	K	"	大正九・ 1 0 6 下	中央公論社・法華経Ⅱ 6 1	K	"	大正九・ 3 7 上	K
2 9 0	1 0 9 下	2 9 0	2 9 0	2 8 8	1 0 9 中	2 8 8	2 8 8	2 8 8	2 8 8	1 0 9 中	2 8 8	2 8 6	1 0 9 上	2 7 3	1 0 7 上	2 7 0	3 6 中	2 7 0	2 7 4	1 0 7 中	2 6 7	2 6 7					

從地涌出品（正・菩薩從地涌出品。梵・Bodhisattva prthivi vivara samudgama parivarta）は、他方の国土から來った八万恒河沙の数を越える菩薩らが、我々も釈尊の滅後において法華經を弘めようと申し出るが、釈尊はこれを制止されて、わが娑婆世界には六万恒河沙の菩薩らがいて、この者らが法華經を説くであろうと述べる。その時、大地から沢山な上行菩薩等の菩薩らが涌出し釈尊に対して久闊を述べる。これを見て人々は驚き、この地涌の菩薩らは何処から何の因縁をもつて來たのか、と弥勒菩薩が代表して釈尊に質問をする、という型をとつて説示が展開されている。

その從地涌出品は説示の前半において、二度 *adhimukti* に関する説示を見せ、後半において一度 *adhimukti* 七箇所で *śraddhā* に関する説示を見せている。

最初の *adhimukti* に関する説示は、涌出した菩薩らが釈尊に挨拶し、それに答えた釈尊の言葉の中に見られる。即ち、釈尊は今まで教化して來た衆生らは世々よりこのかた諸仏を供養し、善根を植えているので化度し易いと述べて次のように語っている。

始見⁽¹⁾我身⁽²⁾聞⁽³⁾我所説⁽⁴⁾。即皆信受入⁽⁵⁾如来慧⁽⁶⁾。

これに対する正法華經は

是諸声聞信樂。吾教入⁽⁷⁾于仏慧⁽⁸⁾。

であり、梵文法華經は

darśanaṁ eva hi kula putrāḥ śravaṇāc ca mamādhimucyante buddha jñānam avataraṇty avagāhante⁽³⁾

(実に善男子よ、私を見るだけ、聞くだけで信解し、ブッダの智慧を理解し、入っている)

と示している。即ち、信受・信樂と両漢訳經典によって訳出されたものは、adhimucyante の語であるといえる。この言葉は adhimukti の基本となる動詞 adhi + muc の三人称・複数・能動態に外ならないから、adhimukti と同様
に判断しても差しつかえはなからう。信は本来、行いをとまなうべきであるが、⁽⁴⁾この adhimuc にはむしろ理解
するという意味あいの方が強いようである。これは adhimukti が śraddha の意味する信とはちがっていることを暗
示していると思われる。

このような釈尊の言葉を聞いた菩薩らは偈を語るが、その中には

能問^三諸仏 甚深智慧^二 聞已信行⁽⁵⁾ 我等隨喜

とある。この箇所の正法華經と梵文法華經はそれぞれ

欲^レ得^レ聞^二大聖 教命訓深要^一 聽^レ之歡喜信 乃入^二法供養^一⁽⁶⁾

ye cēdaṁ jñāna gambhīraṁ śṛṇvanti tava nāyaka —

śṛtvā ca adhimucyante uttaranti ca nāyaka ||

(指導者よ、あなたのこの深遠な智慧を聞き、聞いて信解し、到達する、指導者よ)

であり、信行・信と訳されたものは adhimucyante であることを知りうる。この箇所における adhimuc の意図するものは、この前の長行におけるものと同様であろう。

そして、この二箇所における adhimuc の使用例はともに仏滅後において法華經を説くことを申し出でたのに釈尊

によって制止された八万恒河沙の菩薩らについて語られた箇所において見られるものであった。これが従地涌出品の中での地涌の菩薩らについての説示に関して相違があるかどうかは興味あるところとも思われる。

更にこの品は、弥勒菩薩らが地涌の菩薩らについて質問をなし、釈尊がこれに答え、地涌の菩薩は私が教化したものだと言及するが、その時の偈の末尾において、

我今説三実語一 汝等一心信⁽⁸⁾

と宣言をしている。これに対する正法華経は

今仏所説 至誠無漏 聞三仏歎詠一 皆当信之⁽⁹⁾

であり、梵文法華経は

anāśravā bhūta iyaṁ mī vacā śrūptiva sarve mama śraddadhādvam⁽¹⁰⁾

(私の汚れなき真実の言葉を聞いて、すべて私を信ぜよ)

であるから、śraddhaが信と訳されたことは明白であり、地涌の菩薩の存在は釈尊の言葉を信ずる以外に道がないことを示しているであろう。

更に弥勒菩薩は未曾有なりと怪んで、釈尊は釈迦族の太子として出生し、仏陀伽耶で覺りを開いてから、四十余年を過ぎたばかりであるのに、地涌の菩薩らが久遠よりこのかた菩薩の道を行じ梵行を修しているというのは、二十五才の青年が百才の人を指して、これはわが子だというようなもので信じられないと述べているが、その所を妙法華経は、

是事難信⁽¹¹⁾。

と述べ、正法華経は

世俗之人所不信者。而今得_レ信⁽¹²⁾

と述べ、梵文法華経は

tasya ca puruṣasya bhagavanś tad vacam aśraddheyaṁ bhava lokasya duḥśraddheyaṁ⁽¹³⁾

(世尊よ、この人の言葉は世間の者にとって信じられず、信じがたいでしょう)

と述べている。即ち、*aśraddheyaṁ* と *duḥśraddheyaṁ* とを妙法華経はまとめて難信と訳出しているが、正法華経の而今得信の訳出はどのような理由によるものかは理解しがたい、といわなければならない。

そして、弥勒菩薩は更に不信を語るが、その箇所は次のようである。先ず妙法華経は

我等雖_レ復信_レ仏随_レ宜所_レ説。仏所_レ出言未_レ曾虚妄_一。……諸新発智菩薩。於_レ仏滅後。若聞_レ是語_一或不_レ信受_一。⁽¹⁴⁾

と述べ、正法華経は

今我以_レ受_レ信_一誓誠諦。……新学菩薩……如来滅後聞_レ是經典_一。終不_レ信也。⁽¹⁵⁾

と述べ、梵文法華経は

kiṁ cāpi vayan bhagavanś tatāgatasya vacanaṁ śraddhayā gamiṣyāmaḥ | ... nava yāna saṁprasthitaḥ khalu punar bhagavan bodhisattvā mahāsatvā ... parinirvṛte tatāgata imāṁ dharma paryāyaṁ⁽⁹⁾
śrūtvā na patīyisyanti na śraddhāsyanti nādhimokṣyanti |

(世尊よ、我々は如来の言葉を信ぜられるでしょうか。…世尊よ、新発智の菩薩大士らは、……如来が完全な涅槃に入った後に、この法門を聞いても、*patīya* せず、*信*せず、*信*解しないでしょう。)

と述べている。即ち、如来の言葉が信じられないという時は *śraddhā*⁽¹⁷⁾であり、新發智の菩薩らが信受しないだろうという時は、*pāṭiya* と *śraddhā* と *adhimuc* との三つの言葉によって語られていることを、梵文法華經は示している。漢訳兩經がこの三語をまとめて不信受、不信の一語をもつて訳出したのは、それぞれが類似した意味合いを持つものと判断したためかもしれない。たしかに煩雜と思われるまでにくり返し言葉を連ねて強調するような習慣が經典にはあるけれども、しかしこのように三語を並列することはそれが不信を強調するためであったとしても、三語の意味あいを全同とするわけにはいかないであろう。

從地涌出品はその品末において、弥勒菩薩偈を載せているが、その中の四十七偈に次のように示されるところがある。

是事難_レ思議_一 云何而可_レ信⁽¹⁸⁾

これに對する正法華經は

諸菩薩衆 如是色像 為_レ如_三云何_一 誰當_レ信_レ此⁽¹⁹⁾

であり、梵文法華經は

kathaṃ imaṃ adbhutam idṣaṃ te taṃ śraddadhīsyanti imi bodhisattvaḥ⁽²⁰⁾

(どうしてこの菩薩らはこのような不思議なことを信じるのだろうか)

であり、三經ともに同一内容で、信と語られるものは *śraddhā* の語であることを示している。そして更に、四十九偈では

父少而子老 舉_レ世所_レ不_レ信⁽²¹⁾

とあり、正・梵兩法華經はそれぞれ、

是我等父 而為最勝 一切世間 無有信者 我等無失 (22)

duḥśraddadhaṇ tad bhavi loka nātha daharasya putrā imi eva rūpāḥ (23)

(世間の指導者よ、このようなものが若者の息子とは信じ難い)

であり、ここでも三經ともに同様のことを示して、信じられないというのは duḥśraddha の訳であることも明白である。

そして、品末尾のところで妙法華經は、

我等從仏聞 於此事無疑 願仏為未來 演說令開解 若有於此經 生疑不信者 即當墮惡道 (24)
と述べているが、正法華經は

於此仏道 而何所人 當信此言 若於導師 滅度之後 吾等於此 而無狐疑 仏前目覩 則聞菩薩 (25)
於是之處 初學罔然 將無菩薩 歸於惡道

と述べて、妙法華經の不信を當信と訳し、文章配列上に微妙なニュアンスのちがいを見せている。そこで梵文法華經を見ると、そこでは

kathaṁ nu śraddheyam idaṁ bhaveyā parinirvṛte loka vināyakasmin |

vicikitsa asmāka na kacid asi sṛnamathā saṁmukha loka nātha ||

vicikitsa kṛtvāna imasmi sthāne gaccheyu mā durgati bodhisattvāḥ (26)

(世間の指導者よ、面前で聞いたので、我々には何の疑惑もないが、世間の指導者における完全な涅槃の後には、

どうして *śraddhā* せられましようか。菩薩らはこれについて疑惑をなして惡道におちてはならない)

となされている。即ち、妙法華經の不信の訳語は *nu śraddhā* に対するものであると思われるが、*śraddhā* されないからといってそのまま疑を生じて惡道におちてはならないというならば、それは *śraddhā* せよということの逆説であろう。正法華經が當信と積極的に訳したのは、その辺をふまえてのことであろうと思われる。そこで、ここにいわんとしていることは、釈尊の言葉へのそのままの *śraddhā*こそは惡道におちることをまぬがれる道だ、ということになるであろう。

即ち從地涌出品における七箇所の *śraddhā* の訳語例は妙法華經の信受の一度を除き、漢訳兩經ともにすべて信と訳出しており、*adhimukti* に関しては漢訳兩法華經は一度づつ信受・信樂と訳し、一度は信と訳し、*śraddhā* などとともに語られた一度ではその訳例を見ることが出来ないということになるが、ここで注意すべきことは、漢訳兩法華經において *śraddhā* と *adhimukti* との二語の差異が明白ではないということ、兩經ともに *adhimukti* をも *śraddhā* と似た意に理解したのではないかと思われる点である。

しかし、梵文法華經の使用例に関してのみ見ると、品の前半においては *adhimukti* が語られ、後半においては *śraddhā* が語られていることは、この兩者の間に差異が認められるように思われる。即ち、この品の前半は六万恒河沙の衆生らに関する物語を展開しているが、そこでは *adhimukti* であり、地涌の菩薩が涌出してから後、弥勒菩薩が地涌の菩薩の何たるかを質問するという、地涌の菩薩の本質論に関する物語の展開の中では *śraddhā* が使用されている。地涌の菩薩に関しては昔より未だ見ず聞かざるところであった⁽²⁷⁾ というので、それは、地涌の菩薩の存在に關して、或は釈尊の教化の力に關しては、人間としての理解や人間が人間として到達しうる境地をこえたものである

から、そこでは *śraddhā* のみが地涌の菩薩に関して知りうる道だと示そうとしているのではなからうかと思われる。

尚、妙法華経によると、

汝今出信力一住於忍善中⁽²⁸⁾

と、信の文字を見ることが出来るが、この文に該当する正・梵法華経はそれぞれ、

皆當強意 普存堅固⁽²⁹⁾ 各建立志⁽²⁹⁾ 一心平等⁽²⁹⁾

dṛṭimānta bhūtvā smṛtimānta sarve samāhitāḥ sarvi sthita bhavadhvaṃ⁽³⁰⁾

(堅固を保ち、瞑想をなし、すべて禪定に住しておれ)

であって、妙法華経の信力の語は意識であるとしか考えられない。

[註]

(1) 大正九・40中

(2) " 111上

(3) K 301~2

(4) 石上善忠「仏典に現われた *Brakṣi* 信の用例」(印度学仏教学研究VOL812)には、*śraddhā* は師と仰ぐ人の教えを聞き、その人の教え、行動、その人自身に信頼することで、その規範を自分の行動と結びつけ、それがそのまま実践徳目とされるようになる、とある。そして、*adhimukti* については、心の自由な、即ち完全な状態をなす、とある。

(5) 大正九・40中

(6) " 111上

(7) K 302

(8) 大正九・41中

(9) " 112中

(10) K 310

(11) 大正九・41下

(30)	K	・ 3 0 8	
(29)	同	・ 3 0 8	
(28)	大正九	・ 4 1 上	
(27)	大正九	・ 4 0 中、	1 1 1 上、
(26)	K	3 1 4	K 3 0 2
(25)	〃	1 1 3 上	
(24)	大正九	・ 4 2 上	
(23)	K	3 1 3	
(22)	〃	1 1 3 上	
(21)	大正九	・ 4 2 上	
(20)	K	3 1 3	
(19)	〃	1 1 2 下	
(18)	大正九	・ 4 2 上	
(17)	pattya について、	Edgerton はこの語が、	しばしば śraddha と同じように使われることを指摘している。
(16)	K	3 1 2	
(15)	〃	1 1 2 下	
(14)	大正九	・ 4 1 下	
(13)	K	3 1 1	
(12)	〃	1 1 2 下	

6

如来寿量品(正・如来现寿品、梵・Tathāgatāyus pramāṇa parivarta)は、從地涌出品における弥勒菩薩の質問に答えるという型をとっているが、同時にこの品の主張は法華經の眼目であるといわれている。⁽¹⁾その骨子は伽耶始成の仏身觀を破して、仏の寿命の無限なることをあらわす久遠実成の仏身觀の説示を展開することにある。

即ち、五百塵点劫を説いて、伽耶成道の歴史的事実を破し、燃灯仏 Dipaṅkara として出現して見せたことも、涅槃

槃を示して見せたことも、すべて衆生を導き仏道に入らせるための方便に外ならなかったとして、釈尊は久遠の生命の持ち主であるとの説示を展開している。

その如来寿量品は冒頭において次のように示している。

諸善男子。汝等当信解如来誠諦之語⁽²⁾。

これに対する正法華経は

諸族姓子。悉当信^レ仏誠諦至教^一。勿^レ得^ニ猶子^一⁽³⁾。

であり、梵文法華経は

avakalpapyadhvam me kulaputrā abhistraddadhadhvam tathāgatasya dhutām vācam vyāharataḥ⁽⁴⁾

(善男子よ、如来の真実の言葉を信ずべし)

であるから、*śaddha*を妙法華経は信解と訳し、正法華経は信と訳していることが解る。この言葉は三度くり返して語られているので、妙法華経も三度くり返して訳出をしているが、正法華経のみ、三孝^{三声詔}として三度くり返す訳を省略しているが、煩雑をさけるためであつたのだらうと思われる。そして、釈尊のこの勧めに対して弥勒菩薩をはじめとする人々は、これを説きたまえと三請をするが、その三請の中で、

我等当^レ信^ニ受^ニ仏語^一⁽⁵⁾

と語っている。この文に対する正法華経は

我等悉信^ニ如来所詔^一⁽⁶⁾

であり、梵文法華経は

vayam tathāgatasya bhāṣitam abhīśaddhasyāmah (7)

(我々は如来の語られたものを信するであります。)

となっている。この言葉も梵文法華経では三度くり返して示されているが、妙法華経は右の我等当信受仏語の次に、如_レ是三白_已。復言唯願説_レ之。我等当信_三受仏語_一。と示して、三度くり返されたことを語って実は再言したにとどまっている。正法華経は我等悉信_三如来所詔_一。菩薩白_レ仏而亦至_三と、三度くり返したことを示すのにとどめられている。このくり返しは全く同じ言葉であるから、煩雑になることをさけようとしたためであろう。

しかし、品の冒頭において釈尊と菩薩らによって、このように三度びも同じ言葉が語られ、その中で śraddha がそれぞれ口にされ、しかもそれが久遠実成を説示する発端となっていることからして、それは方便品における釈尊と舍利弗との三止三請に関して語られたところと軌を一にするものであり、そこには深い意味がこめられていると思われる。

如来寿量品は更には偈の中において śraddha に関する説示を展開している。即ち、世間の父である釈尊は久遠の生命を持つものであるが、狂子を治する良医のように、顛倒せる凡夫 viparita mūḍhā なるを知って涅槃 nirvṛta して見せたのだとしているが、それは

以_三常見_レ我故 而生_三憍恣心_一 放逸著_三五欲_一 墮_三於惡道_一 (8)

ためであったとしている。この妙法華経では śraddha に言及しているとは思われないが、正法華経の中には、

何故慙慙 欲得現已 人常闇弊 使_三意信染_一 以_三放逸故 墜_三墮_三三處_一 (9)

とあり、梵文法華経は

kin kārṇaṇ mahyaṇ abhikṣa darsanāt viśraddha bhonti abuddhā ajānakāḥ |
viśvasta kārṇesu pramatṭa bhonti pramādaheṭoḥ prapātanti durgatiṃ ||⁽¹⁰⁾

(何故か。私が常に(姿を)見せると理性なく無知なるものは信じなくなり、愛欲にあえぎ、放逸な狂気のために悪道におちる)

となして、常に釈尊の姿が目の前にあれば、śraddhāしなくなってしまう、それによってやがては悪道に入ること示している。この śraddhā を正法華経は信樂と訳出しているのであるが、śraddhā しないことは釈尊に対する信の念がないことであるから、それは放逸に走ることになるであろう。妙法華経が憍恣の心を生じ放逸してと訳して viśraddhā の訳を欠いたのは、この辺をふまえたからであろうと思われる。そしてこのことは、śraddhā のないあり方は放逸に走るあり方につながることを暗示しているのではなからうか。

これらの śraddhā の使用例に対して、adhimukti の使用例が一箇所に見られる。それは久遠の生命の釈尊は娑婆世界にあって常に法を説くが、衆生を度すために或る時は燃灯仏として現われるなどして、種々な方便をもって微妙の法を説くとなされた次の所で

如来。見_下諸衆生樂_二小法_一德薄垢重者_上。 ⁽¹¹⁾

と示されている。これに対する正・梵兩法華経は
所行不_レ同德本浅薄。多_レ所_二壊破_一而不_二信樂_一。 ⁽¹²⁾

tathāgato nānādhimuktānāṃ sattvāṃ alpa kuśala mūlānāṃ bahupakṣesāṇaṃ evaṃ vadati ⁽¹³⁾

(如来は、善根少なく煩惱多く、種々な信解の衆生らのために、かく語る)

と述べているから、妙法華経が楽小法と訳したものは *nāna adhimukti* であると思われる。このような *adhimukti* に関しての楽小法の訳は、すでに指摘したように、藥草喻品や信解品などでも見られるところでもある。⁽¹⁴⁾ そして正法華経は不信樂と訳出している。梵文法華経には不と訳される否定の文字は見えないが、善根少なく煩惱多いものには釈尊の微妙な法は当然 *adhimukti* 出来ないところのものであるから、不信樂と訳されたものであろう。妙法華経の訳語である楽小法における小法の文字も、このような意味合いにおいてなされたものであろう。

これらの外に如来寿量品の妙法華経訳には信の文字を見ることが出来るが、それらはともに *śraddhā* と *adhimukti* に関する訳語ではない。たとえば右の *adhimukti* に関してふれた文の直前において、釈尊は方便によって微妙な法を説いたとしているが、その理由を述べたところでは、

觀三其信等諸根利鈍⁽¹⁵⁾

とあるが、梵文法華経はこのところを

tatāgata āgat'āgatānān sattvānān indriya parāparajātān vīry'ārabdhī mātrātān vyavalokya ⁽¹⁶⁾

(如来は次々とやって来る衆生らの根の大小を知って、精進の強さを見きわめて)

と述べているだけで、それが信等に関するものであるかどうかを示してはいない。したがって正法華経も妙法華経の信等に該当する訳をなしてはいない。

更に、如来寿量品偈の中には、

衆生既信伏 質直意柔軟 一心欲⁽¹⁷⁾見^レ仏

とのべ、又

余国有三衆生 恭敬信樂者⁽¹⁸⁾

とのべて、釈尊に對しての信をもつ生き方が強調せられているが、これらの文に對する正法華經の訳文は、

歡喜踊躍 假使質直 說⁽¹⁹⁾至誠言⁽¹⁾

及与異人 眷屬圍繞 因而宣揚⁽¹⁹⁾

であつて、一向に信の語があらわれて来ない。梵文法華經も

rju yadā te mṛdu mādāvās ca utsṛjya kāmās ca bhavanti sattvāḥ —
tato ahaṁ śrāvaka saṅgha kṛtvā ātmāna darśem y aṁ gṛdhrakūṭe ||⁽²⁰⁾

(彼の衆生らが正しく優しく柔軟で愛欲を捨てたとき、私は声聞の集團を引きつれて自らをグッドーラ・クータ山にあらわす)

anyehi sattvehi puras kṛto 'haṁ tesāṁ prakāśemi manāgra bodhim —⁽²¹⁾

(他の衆生らに尊敬されて私は、私の最高の覺りを説示する)

であつて、信に關する言葉は語り出されてはいない。彼の衆生らが正しく優しく柔軟で愛欲を捨てるといふ時、それは釈尊の教えに對して一心になることを意味するであらう。それは仏への信の姿なのかもしれない。そこで妙法華經の信伏という訳語がなされ、信樂の訳がなされたものであらうと思われる。

このように、如来寿量品では *śaddhā* がもつばら説かれていることになるが、それは仏の教えに對してのひたすらな信を意味し、その信をもつことが肝要なことを指摘していると思われる。

「被接」について

若 杉 見 龍

一 由来、現行の天台三大部はその筆録者たる章安灌頂が数次に亘る修治をなし、その修治に際して、灌頂の私見が附加されたと推察されている。従って現行の三大部の原初形態がいかなるものであったか、又、灌頂の附加の部分はどれかということは残されている研究課題である。⁽¹⁾此処では法華玄義と摩訶止観を採り上げ、その中で説かれている被接の概念は灌頂の案出による附加部分であろうことを論じてみたい。

二 被接とは天台教学における化法の四教の中、通教・別教において論ぜられることで、通教の人が表面においては空理しか説かざる自分の教のもう一面である但中の理を悟って、別教の人となるを別接（入）通といい、更にもう一面である不但中の理を悟って円教の人となるを円接（入）通といい、別教の人が不但中の理を悟って円教の人となるを円接（入）別といい、別接（入）通、円接（入）通、円接（入）別を総称して、天台所立の三被接という。通・別・円三教においてみるに、被接する階位・被接される階位は次項以下に見られるように天台説乃至天台親撰書においては極めて簡単であるが、後世の注釈家あるいは解説者となると次第に複雑となる。之等については詳細を割愛し今はただ法華玄義と摩訶止観について検討してみたい。

三 法華玄義において、被接に関連ある箇所を挙げると次の如くである。

1 玄義卷第二下

所_レ言七種二諦者。一者実有為_レ俗。実有滅為_レ真。二者幻有為_レ俗。即_ニ幻有一空為_レ真。三者幻有為_レ俗。即_ニ幻有一空不空共為_レ実。四者幻有為_レ俗。幻有即空不空。一切法趣_ニ空不空為_レ真。五幻有幻有即空皆名為_レ俗。不_レ有_ニ空為_レ真。六者幻有幻有即空皆名為_レ俗。不_レ有_ニ空一切法趣_ニ不有_ニ空一切法趣_ニ不有_ニ空為_レ真。七者幻有幻有即空皆為_レ俗。一切法趣_ニ有_ニ趣_ニ空趣_ニ不有_ニ不空為_レ真。⁽²⁾

とあり、釈籤卷第六によれば、右の中、三は別接通。四は円接通。六は円接別を明すといふ。⁽³⁾

2 玄義卷第二下

智証_ニ偏真即成_ニ通二諦_一。智証_ニ不空真_一。即成_ニ別入通二諦_一。智証_ニ一切趣_ニ不空_ニ真即成_ニ円入通二諦_一（中略）円入別二諦者。俗与_レ別同。真諦則異。⁽⁴⁾

3 問真俗応_ニ相對_一。云何不_レ同耶。答此応_ニ四句_一。俗異真同。真異俗同。真俗異相對。真俗同相對。三藏与_レ通真同而俗異。二入通真異而俗同。別真俗皆異而相對。円入別俗同真異。円真俗不_レ異而相對。不同而同。若不_ニ相入_一。一当分真俗即相對云云。七種二諦広説如_レ前。略説者。界内相即不相即。界外相即不相即。四種二諦也。別接通五也。円接通六也。円接別七也。問何不_レ接_ニ三藏_一。答三藏是界内不相即。小乗取_レ証根敗之土故不_レ論_レ接。余六_ニ是摩訶衍門_一。若欲_ニ前進_一亦可_レ得_レ去。是故被接。問若不_レ接亦不_レ会。答接義非_ニ会義_一。未_レ会之前不_レ論_ニ被接_一。⁽⁵⁾

4 玄義卷第二下

即得_ニ隨情・情智・智等説_ニ通・別入通_ニ円入通_一。令_ニ其恥_ニ小慕_ニ大_一。（中略）心漸通泰即為隨情・情智・智等説_ニ別

円入別。(6)

5 玄義卷第二下

又東判「鹿妙」。前一教雖有「隨智等」。一向是隨情說「他意語」故。故名爲「鹿」。別入通去。雖有「隨情等」。一向東爲「情智」說「自他意語」故亦「鹿妙」。(7)

6 玄義卷第二下

若從「華嚴」方等般若等經。或別入通円入通。円入別等入「華嚴」者。与「本入」無異。(8)

7 玄義卷第二下

就「五種」二諦得「論」中道。即有「五種三諦」。約「別入通」。点「非有漏非無漏」三諦義成。有漏是俗。無漏是真。非有漏非無漏是中。當教論中。但異「空」而已。中無「功用」不「備」諸法。円入通三諦者。二諦不異「前」。点「非漏非無漏」具「一切法」。与「前中」異也。別三諦者。開「彼俗」爲「兩諦」。對「真」爲「中」。中理而已。云云。円入別三諦者。二諦不異「前」。点「真中道」具「足」仏法也。円三諦者。非「但中道」具「足」仏法。真俗亦然。三諦円融「三三一」。如「止觀中說」云云。(9)

8 玄義卷第二下

二判「鹿妙」者。別円入通帶「通方便」故爲「鹿」。別不「帶」通爲「妙」。円入別帶「別方便」爲「鹿」。円不「帶」方便「最妙」。(10)

9 玄義卷第三上

七種「二諦合」十如者。藏・通・別・円入通凡四俗。皆是六道十如也。藏通兩真是「二乘十如也」。別・円入別兩俗有辺。是六道十如。無辺是「二乘十如」。円俗此通九法界十如。別入通・円入通・別・円入別・円。凡五種真皆是仏法界

十如也。⁽¹¹⁾

10 玄義卷第三上

七種三諦合四種十二因緣者。藏・通・別・円入通凡四俗。即是思議兩種十二因緣。藏・通兩真即思議十二因緣。無明滅乃至老死滅也。別・円入別兩俗有辺。是思議十二因緣。無辺是思議無明滅乃至老死滅。円俗即通三界內外四種十二因緣也。別入通・円入通・別・円入別・円凡五種真即是界外不思議十二因緣。無明滅乃至老死滅也。⁽¹²⁾

11 玄義卷第三上

七種三諦合四種四諦者。實有二諦即生滅四諦也。幻有二諦即無生四諦也。別入通・円入通兩俗。還是無生苦集也。別入通真無量道滅也。円入通真是無作道滅也。別俗・円入別俗。此是無量苦集。円俗是無作苦集。別真是無量道滅。円入別真・円真。是無作道滅也。⁽¹³⁾

12 玄義卷第三上

五種三諦合十如者。別入通・円入通兩俗。是六道十如。別俗・円入別俗有辺。是六道十如。無辺是二乘十如。円俗意通九界云云。五種真諦皆是二乘菩薩十如。五種中諦皆是仏界十如也。⁽¹⁴⁾

13 玄義卷第三上

五種三諦合四種十二因緣者。別入通・円入通兩俗。是六道思議十二因緣。別・円入別兩俗有辺。是思議六道十二因緣生。無辺是思議十二因緣滅。円俗義通云云。今且用三是四種十二因緣。五種真諦。即是思議十二因緣滅。亦即是不思議十二因緣生。五種中諦即是不思議十二因緣滅。⁽¹⁵⁾

14 玄義卷第三上

五種三諦合_二四種四諦_一者。別入通・円入通兩俗。即無生苦集也。別俗・円入別俗・円俗通是無生之苦集。亦是無生之道滅。亦是無量之苦集也。別入通・円入通兩真。本取_二但空辺_一。是無生道滅也。別真円入別真。即是無生之道滅。於_二無量無作_一是苦集。別入通中是無量道滅。円入通中是無作道滅。別中是無量道滅。円入別中是無作道滅。円中正是無作道滅。⁽¹⁶⁾

15 玄義卷第三上

五種三諦合_二七種二諦_一者。簡_二前兩二諦不_レ被_レ合也。次二種二諦二俗。即是五種三諦家五種俗。二真空辺即是五種三諦家真。不空辺即是五種三諦家中。⁽¹⁷⁾

16 玄義卷第三下

三對三_二諦境明_レ智者。權実二智也。上真俗二諦既開_二七種_一。今權実二智亦為_二七番_一。内外相即不相即四也。⁽¹⁸⁾三相接合七也。若對_レ上數_レ之。所法權実二智。体法二智。体法含中二智。体法頭中二智。別二智。別含円二智。円二智。右のうち、体法含中の二智は別接通の二智であり、体法頭中の二智とは円接通であり、別含円の二智とは円接別の二智であるという。⁽¹⁹⁾

17 玄義卷第三下

對_二此五境明_二五三智者。謂_二一切智・道種智・一切種智_一。三智相入。五種不_レ同。⁽¹⁾一中智入_二空智_一對_二道智_一為_レ三。⁽²⁾次如來藏智入_二空智_一。對_二道智_一為_レ三。次中智對_レ兩為_二三智_一。⁽³⁾次如來藏智入_二中智_一對_二兩智_一為_二三智_一。次円三智。是為_二五差_一。⁽²⁰⁾

(1)(2)(3)の符号及び棒線は筆者が附す

右のうち

①は別接通に約し

②は円接通に約し

③は円接別に約したものであるという⁽²¹⁾

18 玄義卷第三下

七種二智照三法界二者。生滅無生滅兩權智。及入通等二合四權智。照三六道性相。生滅無生滅兩實智。照三乘性相等。別權円入別權有辺。是照三六道性相。無辺是照三乘性相。円權則通照三九界性相。別入通実空辺。是二乘性相。不空辺是菩薩性相。円入通実空辺是一乘性相。不空辺是照三仏界性相。別実 is 照三菩薩性相。円入別実。円実俱照三仏法界性相也。七種二智照四種因縁二者。前四權是照思議兩十二縁。別權・円入別權有辺。是照三思議十二縁。無辺是照三兩十二縁滅。円權則通云云。別入通実空辺。是照思議十二縁滅。不空辺是照三不思議十二縁。円入通実空辺同上。不空辺是照三不思議十二縁滅⁽²²⁾。

19 玄義卷第四下

初地已能破三無明。云何八地始破三無明。此乃別接通意耳。問大論三処。明三初焰約三別円。皆取三発真為三初焰。通教何意取三乾慧為三初焰。答別円各逗三種根性。故用三発真為三初焰。通教為逗三種根性。所謂別円入通故。含容取三乾慧耳⁽²³⁾。

20 玄義卷第六上

三藏通教等聖。亦得レ有レ応。但是作意神通。譬如三図写経紀乃成。數論無本。何者。灰身滅智無三常住本。約レ何起レ応。若別接通。別惑未断亦不得レ応⁽²⁴⁾。

21 玄義卷第七下

帶レ鹿妙即別教也。不レ帶レ鹿妙即円教也。帶レ妙鹿即通教也。不レ帶レ妙鹿即三藏也。又帶レ鹿妙如レ通。不レ帶レ鹿妙如レ円。亦帶レ鹿亦不レ帶レ鹿如レ別。非レ帶非レ不レ帶如レ円接別。如レ円・別接通。⁽²⁵⁾

22 法華玄義卷第八下

正譬レ簡者。今借三喻正顯レ偽真。兼明レ開合破會等意。一譬三獸渡レ河。同入三於水。三獸有レ強弱二河水有レ底岸。兔馬力弱。雖レ濟二彼岸一浮レ浅不レ深。又不レ到レ底。大象力強俱得レ底岸。三獸喻三入水喻三即空。底喻三不空。二乘智少不レ能深求。喻如二兔馬一。菩薩智深喻如二大象一。水軟喻レ空。同見三於空一不レ見三不空。底喻二実相一。菩薩独到。智者見三空及与不空。到又二種。小象但到二底泥一。大象深到二実土一。別智雖レ見三不空。歷別非レ実。円見三不空。窮顯二真実一。如レ是喻者。非但簡二破兔馬二乘非レ実。亦簡二小象不空非レ実。乃取二大象不空。為此經体也。此約三空中二共為二真諦一。作二如レ此簡一也。⁽²⁶⁾

右の三獸の譬は別円接通に就いて、所接の通の空真に對し、能接の中真を体とすることを顯わすといふ。⁽²⁷⁾

23 玄義卷第八下

二譬二頗梨如意兩珠相似。形類欲レ同。而頗梨但空。不レ能レ雨レ宝。如意珠亦空亦雨レ宝。頗梨無レ宝以喻二偏空一。如意能雨以喻二中道一。此就三有無合為レ俗。簡レ偽顯レ真。今經体同二如意也。⁽²⁸⁾

右の二珠の譬は円接別について、但空の俗に對して、円真を体となすことを顯わすといふ。⁽²⁹⁾

24 玄義卷第八下

又但約二如意珠一為レ譬者。得レ珠不レ知二力用一唯珠而已。智者得レ之。多有レ所レ獲。二乘得レ空証レ空休息。菩薩得レ

空方便利益普度一切。此就中含中真諦簡其得失也。⁽³⁰⁾

右の一如意珠の喩えは23の別円接通を重ねて譬えたもので「智者得之」とは円教に接入するものは全く理具の用を顯わすことを謂い、「菩薩得空」とは別教に接入するものは更に仮に出て、遮照の一分を用うるを謂うと註される。⁽³¹⁾

25 玄義卷第九上

円教四門。証道実説。能通為妙。即事而円所通亦妙也。又自有帶三鹿能所。生蘇教是也。不帶三鹿能所。乳教是也。自有下帶三鹿所不帶三鹿能。熟蘇教是也。自有下帶三鹿能不帶三鹿所。円接通接別是也。涅槃中諸門亦是也。⁽³²⁾
右の二十五箇処を被接の内容を表わすもの(A)と、主として三被接の言葉のみ挙げ、他の三教等の関係においてやや説明に及んでゐるもの(B)に分類してみると

A 1、16、17、22、23、24の六箇処

B 2、3、4、5、6、7、8、9、10、11、12、13、14、15、18、19、20、21、25の十九箇処
となる。何れにしても、法華玄義だけを読む限り、被接とは如何なるものか理解に苦しむのである。

三 それでは摩訶止観において被接はどのように述べられているのであろうか。左に挙げてみよう。

1 止観卷第三下

若作三別接通者。俗諦発二眼一智。真諦発二眼一智。開レ真出レ中発二眼一智。智縁レ諦亦如レ是。⁽³³⁾

2 止観卷第三下

問。云何レ以レ別接レ通。答。初空仮二観破三真俗上惑尽。方聞三中道。仍須修レ観破三無明。能八相作仏。此仏是果。

仍前二觀為_レ因。故言_ニ以_レ別接_ニ通耳。不_レ以_ニ此仏果_ニ接_ニ三阿僧祇百劫種相之因_ニ。故不_レ接_ニ三藏_ニ。不_レ將_ニ此果_ニ接_ニ十地之因_ニ。故不_レ接_ニ別。不_レ將_ニ此果_ニ接_ニ十住斷無明_ニ。故不_レ接_ニ圓。唯得_ニ以_レ別接_ニ通。其義如_レ此。⁽³⁴⁾
ここではただ別接通の一接を明すのみである。

3 止觀卷第三下

問。為_ニ一実_ニ施_ニ三權_ニ。唯有_ニ四種止觀_ニ。若_レ以_レ別接_ニ通止觀者。為_レ權為_レ実。復何意不_レ預_ニ四教_ニ。何意但言_ニ接_ニ通。何位被_レ接。接_ニ入何位_ニ。答。接得_レ入_ニ教此則屬_レ權。接得_レ入_ニ証此則屬_レ実也。四教論_ニ其始終_ニ。接但終而無_レ始。故不_レ入_ニ四教_ニ。諸教皆接亦_レ有_レ之。此義不_レ用者。一教明_ニ界内理_ニ。一教明_ニ界外理_ニ。兩処交際須_レ安_ニ一接_ニ。故但以_レ別接_ニ通。若_レ齊_レ通為_レ言不_レ論_ニ破_ニ無明_ニ。八地名_ニ支仏地_ニ。從_レ此被_レ接知_レ有_ニ中道_ニ。九地伏_ニ無明_ニ。十地破_ニ無明_ニ。即名為_レ仏。但一品破。那得_ニ是極_ニ。故知接_ニ入別_ニ也。若望_ニ別教_ニ是入_ニ初地位行_ニ也。若就_ニ諦論_ニ接者。通教真諦空中合論。從_レ初已來但觀_ニ真中之空_ニ。破_ニ見思惑_ニ尽到_ニ第八地_ニ。方為_レ說_ニ真内之中_ニ。故云_ニ智者見_ニ空及与_ニ不空_ニ。被_レ接方聞。聞已見_レ理。即是入_ニ別位_ニ也。三藏菩薩明_レ位不_レ兩。故不_レ論_ニ接。別円発心已知_ニ中道_ニ更將_レ何接。故知接但在_ニ通也。⁽³⁵⁾

右の文によれば、諸教に皆被接があること、及びそれにも関らず、別接通のみを説くことは、藏通の二教は界内の教、別円の二教は界外の教であるから、一接を安じたのであるという。更に、通教の第八地（後世にいう所の上根）から別教の初地に接することを明しているが、これは後世にいう勝進接（真位の被接）であつて、通教の上・中根や別教の十回向及び円教の十信に接する按位接（似位の被接）については説かれていないのである。

4 止觀卷第六下

亦得^レ有^二中道之義^一者。仏満字門通^レ通通^レ別。鈍根止能通^レ通不^レ能^レ通^レ別。故此教得^レ有^二別接之義^一。利者被^レ接更用^二中道^一。不^二被接^一者不^レ須^二第三觀^一。別接義如^二顯体中說^一云云。

仏の満字の門は通教・別教に通ずるが、通教の人に利根者・鈍根者あって、鈍根の者は通教に通ずるのみであるから、通教に留まるが、利根者は接せられて中道を用う。随つて、此の教（通教）には別教に接せられる別接の義があるというのである。右の文中、顯体中に説くというのは、前掲の1、2の文を指す。

以上、法華玄義と摩訶止觀の中に見られる被接の部分を総て掲げ、又特に重要と思われる個所については少しく解説を試みたのであるが、この兩者を比較して直に気付くことは止觀では別接通の一被接のみを説き、玄義では別接通・円接通・円接別の三被接を説いていることである。更に止觀では被接の位や接入の位をも論じているが、玄義にはそのような説明は何もなされていないことである。三被接と一被接の關係について

天台四教儀集註 上本 では

又妙玄順^二能詮教^一。約^二教道辺^一。具明^二三接^一。止觀為^レ成^レ觀故。從^二所詮理^一。約^二証道辺^一。唯明^二一接^一。然円頓止觀亦明^二被接^一者。為^二知^二通塞^一。復以^二思議顯^一不思議也。如^二釈籤^一。⁽³⁶⁾

とある。即ち、法華玄義においては、教に別円の二教あるが故に、別接通・円接別の二被接を立て、更に教道において通教と別教は異なる故、円接通の一被接を立て、合計して三被接となるが、摩訶止觀においては、理觀を成ぜんがため、前掲の3にみるように、界内、界外に約して一被接を立てるのみであるというのが右の文の趣旨のようである。玄義における三被接と摩訶止觀における一被接の關係をこのようにも説明できるが、それぞれの箇所を素直に読んでみるに、玄義は止觀卷第三下の「諸教皆接亦必有之」（前掲3）或は止觀第六下の「仏満字門通通通別」（前掲

4) の文に基き、教相をより明確にし、通・別・円の三教の關係を示すために、止観の一被接を更に増広して、玄義において三被接として説いたものではなからうか。僅かに一例しかないが、被接に論及している玄義卷第八下(前掲22)と止観卷第三下(前掲3)の中に「智者見空及与不空」の同一文を見出すことができる。これは両者の關係を暗示するものと言つてよい。玄義においては三被接の説明は遂に見られなかった。それでも、別接通については止観を参照すればよいが、他の二被接については被接・接入の位等については何も知ることができない。これが後世において異論を生ずる原因となつたのであらう。⁽³⁷⁾

また、これとは逆に止観が玄義を参考にしたならば、前掲の被接に関する部分において、止観は玄義の三被接について、何か言及すべきであらうが、全くそれらしいものを見出されないのは止観の被接の部分は玄義を参考にしていなかったことを消極的ではあるが証拠づけるものであらう。

智顗が法華玄義を説いたのは、荊州において開皇、十三(A.D. 593)年であり、⁽³⁸⁾摩訶止観を説いたのは翌年の開皇十四(A.D. 594)年であつた。⁽³⁹⁾それぞれの講説が灌頂によつて、講説どおりに記録されたならば、玄義が止観を参考にするなどあり得ない訳であるが、しかし玄義は止観を参考にして「如止観中説」等と説明を六箇所も止観に譲つてゐるのであるから、玄義の被接の部分についてみても、止観を参考にしたとみても差支えないであらう。

四 ところで、法華玄義をみると、四教義の書名が二箇所、又本文上においての一致は数十箇以上も見られる。⁽⁴¹⁾

これは玄義筆録に際して四教義が有力な参考文献とされたものと言つてよいであらう。四教義は開皇十五年(A.D. 595)六、七月頃晋王広に献上された維摩經義疏十卷が四教義・三觀義・四悉壇義と三分されたその一部分で、智顗自らの

筆になる親撰書である。この維摩經義疏の三分は極めて早い時期からで、開皇十六年（玄疏の献上された翌年）頃から執筆されたと思われる維摩經玄疏の中で、智顗自らが四教大本と称び、灌頂も四教義又は四教章と記している。⁽⁴²⁾⁽⁴³⁾したがって、現行の法華玄義や、⁽⁴⁴⁾法華玄の書名の見える現行の摩訶止観は四教義より後の完成である。

四教義はその書名の如く、化法の四教について説明しているものであるが、この中において、遂に被接の言葉を見出すことはできない。しかし乍ら、

四教義卷第十二 には

第六辨三衆經二明三教位多少不同二者。華嚴頓教但明三別円二教位一。漸教之初。声聞經但明三三藏教三乘之位一。若三方等大乘一具用三三教二明レ位。摩訶般若但明三通別円三教之位一。若三法華經但明三円教一仏乗。開示悟入之位一。俱通三大乘一。明三乗二如レ前。但通教菩薩位。用レ別接レ通。明三仏性四徳涅槃一。⁽⁴⁵⁾

とある。これによれば、通教の菩薩位は別教の菩薩位を用い、通教の菩薩位は別教の菩薩位に接入することを明しており、又

四教義卷第十二 には

又通教三藏教明三乗位一。至三大涅槃。俱引三入別円二位一也。⁽⁴⁶⁾

とあり、これによれば、通教も別円二教に到ることを示しており、同様のことを同書同卷 には

二明二用三通教位一格三後二教位二即為二。一格三別教一。二格三円教一。⁽⁴⁷⁾（上略）
といい、また

同書同卷 には

一有教有人。二有教無人。若是三教方便之說。因中稟_レ教之者。即並有教有人。仏果補処及上位菩薩能說三教_一。此並有教無人₍₄₈₎。

と述べ、更に

同書同卷 には

第三明_二興廢_一者即為三意_一。一權教有_レ興有_レ廢。二實教興而不_レ廢₍₄₉₎。

と説き、權教は教主も教法も実教たる円教の前には方便であることを示している。随つて、智顗その人には被接等の用語はなかつたようであるが、その思想は既に見られる通りであつて、灌頂は之等の諸文を熟読玩味して、被接を説き出したものではなからうか。

智顗の最晩年の著作たる維摩經玄疏には、別接通等の被接の用語は見受けられず、且つ同疏の中には法華玄義の書名は記載されている。随つて、智顗の見た法華玄義にはまだ被接に関する部分はなかつたものと思われる。もしあつたとすれば、玄疏に何らかの影響が見られるのではなからうか。このことは摩訶止観や法華玄義における被接の部分は智顗が卒してから後に附加されたことを示す一傍証としてよいではなからうか。

〔註〕

(1) 佐藤哲英著「天台大師の研究」二九三頁～二九四頁 取意。

(2) 大正蔵 三三卷 七〇二頁下

(3) 大正蔵 三三卷 八五四頁中

(4) 大正蔵 三三卷 七〇三頁中

- (5) 大正蔵 三三卷 七〇三頁下
 (6) 大正蔵 三三卷 七〇三頁下
 (7) 大正蔵 三三卷 七〇四頁上
 (8) 大正蔵 三三卷 七〇四頁中
 (9) 大正蔵 三三卷 七〇四頁下、七〇五頁上
 (10) 大正蔵 三三卷 七〇五頁上
 (11) 大正蔵 三三卷 七〇六頁上
 (12) 大正蔵 三三卷 七〇六頁上
 (13) 大正蔵 三三卷 七〇六頁上、中
 (14) 大正蔵 三三卷 七〇六頁中
 (15) 大正蔵 三三卷 七〇六頁中
 (16) 大正蔵 三三卷 七〇六頁中
 (17) 大正蔵 三三卷 七〇六頁中
 (18) 大正蔵 三三卷 七一二頁上
 (19) 癡空 講義卷第三 仏教大系本 法華玄義 第二 四三六頁
 (20) 大正蔵 三三卷 七一二頁下
 (21) 癡空 講義卷第三 仏教大系本 法華玄義 第二 四六二頁
 (22) 大正蔵 三三卷 七一五頁上
 (23) 大正蔵 三三卷 七三一頁上、中
 (24) 大正蔵 三三卷 七四九頁中、下
 (25) 大正蔵 三三卷 七七〇頁下
 (26) 大正蔵 三三卷 七八一頁下
 (27) 癡空 講義卷第三 仏教大系本 法華玄義 第八 一〇頁
 (28) 大正蔵 三三卷 七八一頁下
 (29) 癡空 講義卷第八 仏教大系本 法華玄義 第五 一三頁
 (30) 大正蔵 三三卷 七八二頁上
 (31) 癡空 講義卷第八 仏教大系本 法華玄義 第五 一六頁
- なお、この項に関しては釈藏卷第十七(大正蔵 三三卷 九三四頁下)参照。

なお、この項に関しては釈鑑卷第十七（大正蔵 三三卷 九三四頁下）参照。

(32) 大正蔵 三三卷 七九〇頁下、七九一頁上

(33) 大正蔵 四六卷 二九頁上

(34) 大正蔵 四六卷 二九頁上

(35) 大正蔵 四六卷 三四頁下、三五頁上

(36) 冠導本 十三紙 オ、ウ

(37) 受接については輔行卷第六之四（大正蔵 四六卷 三五二頁下）天台四教儀集註（冠導本 下本 十二紙 ウ）天台宗論義二百題（和訳本 二〇八頁以下）等参照。教道・証道への接合については輔行卷第三之三（大正蔵 四六卷 二三七頁上）等参照。

(38) 佐藤哲英著 天台大師の研究 三〇四頁以下

(39) 摩訶止観 卷頭 大正蔵 四六卷 一頁上

(40) 天台三大部 所出人名 目録 六頁

(41) 佐藤哲英著 天台大師の研究 三二六頁以下

(42) 大正蔵 三八卷 五二八頁上

(43) 大正蔵 三八卷 五二八頁上

(44) 大正蔵 三八卷 五二八頁上

(45) 大正蔵 三八卷 五二八頁上

(46) 大正蔵 四六卷 七六六頁上

(47) 大正蔵 四六卷 七六六頁上

(48) 大正蔵 四六卷 七六六頁上

(49) 大正蔵 四六卷 七六六頁上

(50) 大正蔵 四六卷 七六七頁上

(51) 大正蔵 四六卷 七六七頁上

(52) 大正蔵 四六卷 七六七頁上

(53) 大正蔵 四六卷 七六七頁上

(54) 大正蔵 四六卷 七六七頁上

(55) 大正蔵 四六卷 七六七頁上

(56) 大正蔵 四六卷 七六七頁上

(57) 大正蔵 四六卷 七六七頁上

(58) 大正蔵 四六卷 七六七頁上

(59) 大正蔵 四六卷 七六七頁上

(60) 大正蔵 四六卷 七六七頁上

マヌ法典に於ける雜種階級

町 田 是 正

※ マヌ法典からの条文（韻文）の引用は、田辺繁子訳「マヌの法典」（岩波文庫）に依った。引用条文の出処、例えば第三章六十条は、（三・六〇）のように示した。

※ 法典条文中の原語の訳出・解説は、中野義照訳「マヌ法典」（日本印度学会）所収の註釈を参照した。

一、マヌの法典について

二、カーストの意味

三、雜種階級について

四、不可触賤民について

五、補記—雜種階級の出生について—

◇ マヌの法典について ◇

古代インド人の人生に於ける三大目的、それはダルマ (Dharma 法)・アルタ (Artha 理財)・カーマ (Kāma 性愛)の三要件とされる。古代の文化人はこの三要件にもう一つモークシャ (Mokṣa 解脱)を加えて、人生觀の四大理想目標とする場合もある。さて、四大目的に関する基本的文献は、マヌ法典・アルタシャーストラ (Arthaśāstra)・カーマーストラ (Kāmasūtra) それに哲學的諸經典であることは云うまでもない。

人生の理想目標としての徳目の中で、ダルマ（法）を最上位にしている。ちなみにダルマの意味する内容を列挙すれば、法則・真理・正義・規範・命令・法律・義務・道徳（人倫）・慣習・制度・宗教的儀式・功德・能力と云った多義である。要はインド人が保持しなければならない義務・道徳・慣習・法律といったものであった。

※マヌ法典の「法」（Dharma）が意味する内容は、現代の我々が使用している法律概念とは異質のものである。即ちマヌ法典中に「万人共通の法」（Sādharma-dharma）として掲げている徳目は、宗教や民族並に階級職業の別を問わず遵守すべきものとして不殺生・布施・慈愍・真実・清浄・煩惱除去といった道德的行為（善行）であり、並にそれらがもつ規範性の強調である。即ちマヌ法典の「法」とは、慣習・宗教的義務・人倫と深い関わりをもつものであった。

マヌの法典と呼ばれているもの、それはマナーヴァ・ダルマ・シャーストラ（Manava-dharma-sāstra）という大法典で、数多いインド法典の中の最高位にあるもので、古代インド社会の規範文献として權威的存在であった。ところで、古代インドのダルマ（法）に関する根本資料を総称して「法典」（dharma-sāstra）と呼んでいるが、その内容型式に依って、（一）ダルマーストラ（dharma-sūtra）〔狭義のダルマ・シャーストラ（dharma-sāstra）と區別することが出来る。前者は天啓文献（śruti 聖典）の類に属するものであり、後者は聖伝文献（smṛti 伝承）の類に属し、前者とは対立するものである。マヌの法典は後者の聖伝文献に属するものであって、「マヌ・スムリティ」（Manu-smṛti）と呼んでよいものである。〕

※マヌ法典の權威性について……マヌ法典は人類の始祖・マヌのコトバであるとされ「自存神の子、賢明なるマヌは、これらの法（ダルマ）の規則を作」（一・一〇二）った。「この書の中に於てはダルマ（法）、人間の行為の善惡の性質、並びに四姓の遵守すべき不滅のアーチャーラ（作法・慣習）が悉く述べられたり」（一・一〇七）。「作法はシュルティ（聖典）に於て、或はスムリティ（聖伝）に於て、そのいづれに説かるるを問はず、最上のダルマ（法）にしてその故に自制せる再生族は常にこれが遵守に専心すべし」（一・一〇八）。「聖典とはヴェーダの義にして聖伝とはダルマ・シャーストラ（法典）なりと知るべし。この両者

は如何なる事項に關しても疑ひを挿むべからず。なんとすればダルマ(法)はこの兩者より發現したればなり」(二・一〇)。右に引用した条文からも理解されるように、マヌ法典はインド法典の王座を占めるばかりでなく、その内容は我々の近代的法律觀念とは異質のものであり、現代の法律意識を超越している。云うなればカリスマの權威の文獻であつた。

マヌ法典は前二百年から後二百年に至るアンドラ朝(正称サータヴァーハナ朝)下で現存の形を整えたもので、その思想背景にはヴェーダンタ(Vedānta 奥義書)及びヨーガ(Yōga 瑜伽)の哲学思想が認められ、成立以來類書を圧して実に現代に至るまで絶大な權威を保つてきたのである。

◇「カースト」の意味◇

十六世紀の初頭、インド西海岸に進出したポルトガル人は、インド人社会に於ける特異な集团的身分区分の制度をみて、それは血統或は家系によるものと考え、ポルトガル語で「人種、種類、血統」を意味するカスタ(Casta)と呼んだ。元來、カスタはラテン語のカスタウス(Castus 純血)から派生した語である。ブラッシーの戰を機にしてインドを支配するに至つた英國人は、「カスタ」がインド語だと思ひそのまま英語の中に入れて使用した。その結果カースト(Caste)という英印語が成立した。インドには古代より集团的身分制を表現する語として、ヴァルナ(Varṇa 色)とジャーティ(Jāti 出生)の二つがあつた。ヴァルナは種姓(四種姓)と訳され、バラモン(Ārya 刹帝利)・クシャートリヤ(Kṣatriya)・ヴァイシヤ(Vaiśya)・シューードラ(Śūdra)の四姓を指してきた。従來、我が国では四種姓のそれがカーストだと解せられた事もあつたが、「四種姓」を「カースト」と同意に解することは誤りがある。

古代社会の發展に伴つて特定の地域、特定の言語、特定の職業、種族と宗教などの違いによつて、新たに集团的身分制が形成されるに至つた。これを副カーストの派生と呼ぶが、副カーストが派生することにヴァルナ(四種姓)の内部に多く

のランクが生じたのである。更には四種姓にも属さない階級（雜種姓族）が派生し、あきらかに後になって不可触賤民（Paria・achūta）と呼ばれる最上層が形成されていった。即ち、ジャーティ（誕生・出生）によって、自己の属するヴァルナが決定するという宿命を負ったのである。このジャーティ（Jati）によって派生細分化される宿命的な社会秩序（身分的集団）（副カースト）は、如何に政治的支配体制（王朝）が交替しようとも、その仕組は変革されることがなかったのである。

※マヌ法典によれば、ヴァルナ（varna四種姓・正種姓族）に関してこれを①ドウヴィジャ（dvija再生族）②エーカジャ（ekaja一生族）の二類に分ける差別的規範が固定化している。即ち成年に達した男子は諸種の宗教儀式があり、就中ウッパナヤーナ（Upa-anayana入門式）が重ぜられ、この儀式を許される階級は、バラモン（Brahmana）クシャトリア（Kshatriya）ヴァイシャ（Vaishya）の三種姓に限られ、ヴェーダの学習が許され宗教的生活に入ることができ、宗教的に再生（avija）できると考えられた。第四番のシュードラ（Sudra）は再生の権利がないとされた。（マヌ法典十・一二六。十・四。参照）

周知の事柄であるが、此処で改めてマヌ法典に規定される、ヴァルナ（正種姓族）全階級の性格について見ておきたい。

法典には全階級に共通する―但し雜種姓族は除外されている―法規として次の如く規定している。即ち「不殺生・真実・不偷盜・純潔・及び五官の抑制をマヌは四階級に対する法の要点なりと宣ふ」（十・六三）と。この規定で注目される事は、四姓に共通する義務として不殺生を特に重んじていることである。いま法典が義務規定づける五つの徳目は、実は原始ジャイナ教の比丘（bhikkhu 修行者）に課した五戒、或は仏教徒の実践徳目としての五戒と全く大同小異である。そして、マヌ法典も戒律としての五戒も共に「不殺生」を最上の徳目としていることは、生きとし生ける生命を愛するといふ、生命を愛する思想に基くものであり、その生命を傷つけることは最大の罪惡なりとする

実践理念に裏付された観念であった。

マヌ法典はヴァルナの各階級の性格について次のように規定している。(一)「バラモンにはヴェーダの教授と学習、自己又は他人のための行祭、布施を与へ又受くることを定めたり」(一・八八)。(二)「クシャトリアには人民の保護、施与、供饗、ヴェーダの学習、及び感覚的対象に対する無執着を指定せり」(一・八九)。(三)「ヴァイシヤには牧畜、施与、供饗、ヴェーダの学習、商業、金銭の貸与、及び土地の耕作を指定せり」(一・九〇)。(四)「されど主宰神はこれらの三種姓に甘んじて奉仕すべき唯一の職能をシュードラに命じたり」(一・九一)と。各種姓の義務と職能が規定されているが、特に厳しく禁止された事は、下の階級者が上位の階級の職業に従事することであった。上位者が生活困窮のために下級の職に就くことは容認されている。また、一生族であるシュードラは、奴隷生活が奉仕する主人から解放されることがあっても、奴隷^{シュードラ}の身分からは絶対に解放されることがなかった。そこにカースト本来の意味を見る思いがするのである。

◇ 雑種姓族 (雑種階級) について ◇

マヌの法典は十二章全篇二千六百八十四条の韻文で綴られ、その中の第十章百三十一箇条に於て、カースト法規(身分法規)の詳細な説明がされており、本法典の基礎概念をなしている。以下、カースト制下における「雑種姓族」(Antara-prabhava)の社会的存在の意味を述べてみたい。

マヌ法典に次のような規定がある。

「バラモン Brāhmana' クシャトリア Kṣatriya' 及びヴァイシヤ Vaisya は再生 (dvi-ja) のものなり。されど

第四番目のものシュードラ Sūdra は一生 (ekaja) のみのものなり。第五の種姓 (Varṇa) はなし」(十・四)。

さて法典には「第五の種姓なし」と説かれているが、しかし他方では「法典の規定に違反したる者の義務に關してはシュードラに同じ」(十・四一)と規定されている。いま法典に違反するというのは、(一)異階級間の婚姻、(二)姦淫、(三)義務と職業の放棄とを指している(十・二四)。つまり法の侵犯者(法を亂した者)はシュードラ(奴隸)と同等か、或はそれ以下の卑賤者として蔑視されたのである。こうした事から四種姓の他に最下級の種姓(階級)が存在したことが知られる。

マヌには「第五の種姓は無し」(十・四)と説かれているが、しかし第十章の身分法の全条に於て、四種姓^(上三階級)・一^(再生)生族^(再生)の外に「雜種姓族」の存在と性格について、こまかい規定が説かれている。即ち、古代インドのカースト社会は四種姓制に依つて規律されていたが、實際には第五番目の最下級の種姓が存在し、社会の一部を構成していたのである。

マヌに規定される雜種階級は、順生族 (Anuloma) と逆生族 (pratiloma) とに分けられている。即ち結婚に關して、上階級の男と下階級の女との婚姻で發生した場合を順生と云い、その反対の場合を逆生と呼んでいる。そして法典に規定される「雜種階級」とは、階級の混亂 (Varṇasankara) に依るもの、つまり異階級間の結婚によつて發生したものとしている。いま關係条文を左に掲げておこう。

○ヴァイシヤ、クシャトリア及びバラモン^(再生)の女によりてシュードラより夫々アーヨガヴァ、クシャトトリ及び人の最下級のものたるチャーンダーラ生る。これらは種姓の混亂より生ぜるものなり」(十・一二)。「シュードラよりは逆の順序に従ひて、より高き階級の女により三つの低き生れの息子アパタサダ生る。即ちアーヨーガヴァ、クシャトトリ、及び人類中の最も下級なるものたるチャーンダーラ生る」(十・一六)

○「異りたる階級の人々によりて犯さるる姦淫により、婚姻すべからざる婦人との結婚により、又各々に命ぜられたる義務及び職業の放棄の混乱による息子生る」(十・二四)

○「今や種姓の混乱より生ぜるこれらの息子を枚挙せん。彼等は男女階級の順及び逆によりて生れ、かく互に關係せるものなり」(十・二五)

法典に依れば、雜種階級とは順生とか逆生の如何んをとわず、すべて法の侵犯者(法を乱したもの)となし、これを「パティタ」(Patita 失権者)と呼んでゐる。即ち四種姓族から墮された最下級の者を意味している。なかでも、特に最下級卑賤者として(次節で述べようと思うが)、規定されているのは逆生族の六種類である。

※最下級失権者とは逆生族の——スータ(Suta)、ヴァイデーハ(Vaidēha)、チャーンダーラ(Cāṇḍāla)、マーガダ(Māgadha)、クシャットリ(Kṣatri)、アーヨーガヴァ(Ayogava)——の六種類を云う(十・二一、二六、二六)。マヌ法典に依れば、クシャットリは兇暴殘虐な行爲を好む人間(十・九)だとされ、アーヨーガヴァの職業は材木業、織師、青銅器製造者、舞台芸人、石工などとされている。スータの職業は車を驅ること、マーガダは陸路貿易者、彈唱詩人。ヴァイデーハは婦女の侍者保護(調髪・塗油・洗浴)、牧畜としている(十・四七)。現代の我々から見れば社会的にも立派な職業が、カースト制下に在っては卑賤として蔑視されている。

古代法典に出る雜種姓族の種類についてみるに、ヴィシュヌ法典(Viṣṇu Dharmasūtra)にはアーヨーガヴァ以下六種。ヴァシシュタ法典(Vasiṣṭha Dharmasūtra)にはチャーンダーラ以下十種。パウダーヤナ律法經(Baudhāyana Dharmasūtra)には十四種。ガウタマ法典(Gautama Dharmasūtra)にはニシャーダ(Niśāda)以下十八種。マヌ法典(Mānava-dharma-sāstra)には六十種。等々を数えてゐる。これら数多い雜種階級について、マヌ法典に於ては特定の世襲的職業に従事すること、また特定の地方地域に住居することを、厳しく規定しているのである。その特定の地域とは火葬場附近、山ノ上、森林であつたり、村の外とされたのである(十・五〇)。この特定の

職業とか地域を規定するということは、当時のバラモンの権威を背景とした浄・不浄の意識によるのではないか。四種姓制にあって、最下級の雑種卑賤者を設けたのは明らかにバラモン族であり、雑種階級と規定したのはバラモン法制家であつたのである。

◇不可触賤民について◇

今日、我々が雑種階級 (Mixed castes) と呼び、最卑賤階級に相当するものと理解している不可触賤民 (Achuta印・untouchables 英) とは、古代マヌ法典によれば、階級の混乱 (Varasankara) によって生れ出た者となし、それらを失権者 (patia 階級から墮されたもの) とよんでいる。

※「不可触賤民」の原語は、ヒンディー語の「アチュータ」(achuta・触れるべからざるもの) である。卑賤穢れたる低劣のものであつて、正種姓族 (バラモン・クシャトリア・ヴァイシヤ) は接触すべからずとするのである。

マヌ法典に於て特に卑賤階級と規定するものは、前節でも述べたように逆生族に属する六種類のものである。その中でも特に「チャンダーラ」(梅陀羅 Candala) は穢れ、接触すべからざる最卑賤者とされている。マヌは彼等に対して最も蔑むべき住居、生活、職業を規定している。(但し、蔑視されている住居、生活、職能が、果して蔑しむべきものであるか、否かは別の問題であらう)。

○「チャンダーラ及びシュヴァパチャの住居は村の外たるべし。彼等はアババートラとなさるべきなり。彼等の富は犬及び驢馬たるべし」(十・五一)

○「彼等の食物はアリアン人以外の人々により、壊れたる容器にて彼等に与えらるべし。彼等は夜、村をも町中をも歩くべからず」(十・五四)

○「昼は彼等の仕事のために王の命令による標識を付けて歩くべし。又親戚なき者の死体を運び去るべし、とは定れる掟なり」(十・五五)

右に引用した規定をみて、その侮蔑的語句が羅列しているのに驚かされる。彼等はアバパートラ (apapātra, avapātra・不浄族) であり、四種姓族はチャンダーラと接触する事を禁止されている(十・五三)。即ちチャンダーラの触れるものは一切不浄なものとなり、穢されると云うのである。アバパートラとは、(一)彼等の使用した食器は捨てなければならぬ。(二)食事を与えるとき手にせる食器に与えてはならない、とするのである。彼等は常に放浪し、昼間にのみ特異な職業に従うことが許され、夜間は村落または都市の中を往来することが禁ぜられ、村落の外に彼等だけの部落をつくり、そこに住まわされた。チャンダーラの社会的存在をみると、当に我々が不可触賤民と呼んでいる階級に相応するのである。

マヌ法典に規定された慣習は、ヒンデュー社会に深く滲透し、最卑賤と蔑視されたアバパートラの生活を、そのまま現代の賤民生活にみることが出来る。たとえば、今日でも賤民の触れたものは不浄なものと思われ、公共の井戸の使用を禁ぜられ、子供は学校に入ることを許されず、特に信仰する神を祠る寺院への立入も禁ぜられているのである。パティタ(失権者)、アバパートラ(不浄族)は穢れたものであり、それらの階級は永久に穢れているとの意識(因習)は、容易に改革されない現実である。

マヌ法典に規定される「チャンダーラ」は一雑種(ゴラ)の名称である。しかし、現代のインド社会にみる不可触賤民は単一の種姓ではなく、卑賤の職業に従事する多くの卑賤階級を呼んだものである。彼等の生活状態は極度の劣悪条件下におかれ、農奴、日傭労働者の職業は比較的好条件にめぐまれたもので、多くは泥濘掃除、糞尿汲取、皮剥ぎ、洗濯、理髪、水運び、草刈など―卑賤な職業として古来より侮蔑されている―に従事しており、なかには家も無い赤貧のも

のも多いと云われている。この不可触民の解放の必要は、インド社会の近代化、つまりカースト・ヴァルナ制度の撤廃に実質的に着手された事となる。カーストのみあって国家の存在をなれ、バラモン階級の利益のみを代表して社会全体の福祉を考慮してゐないのは種族を残してゐないのである。

◇補註一雑種姓族 antara-prabhava の出生について◇

Mānava-dharma-śāstra (Manu-smṛti) に規定される雑種階級 (mixed castes) の出生経路・職能等について補記しておく。尚 (10・8) とあるは、第10章8条のこと。

- ① Brāhmaṇa と Vaiśya の娘からアンバシタ (Ambaṣṭha) の息子が生まれる (10・8)。
- ② Brāhmaṇa と Sūdra の娘からニジャダ (Niśada) 又はパラサヴァ (pārasava 生ける屍の意) の息子生る (10・8)。niśada は正種姓族 (四姓族 varṇa) に対して第5番目の caste とせられ、「罪が彼に坐する」を意味するとして嫌われる。Pārasava は「Brāhmaṇa の淫慾によりて Sūdra の婦人にもうけたる息子」(9・178)とされ、Pārasava とは、「父を地獄から救うことについては屍以上の何ものでもない」の意からきている (9・178)。今、Niśada と pārasava の名を記すのは、Manusmṛti (9・160) の Niśada と区別せんが為である。

- ③ Kṣatriya と Sūdra の娘からウグラ (ugra) 生る (10・9)。その性状は凶暴残虐の行為を好む人間とされ (10・9), 職業は穴居動物の捕殺とされている (10・49)。

- ④ Brāhmaṇa の娘と Kṣatriya からスータ (Sūta) の息子生る (10・11)。varṇa の上位の女性と、下位の男性との結婚によって生まれる子を逆生族 (Pratiloma) と呼んでいる。雑種階級の中でも卑賤民に属するものはすべて

Pratiloma である。sūta の職業は馬と戦車の取扱い、車を駆ることとしている (10・47)。

⑤ Brāhmaṇa 及び Kṣatriya の娘と、Vaiśya との間にマールガダ (Māgadha) 及びヴァライデーハ (Vaidēha) が生れる (10・11, 10・13)。Māgadha の出生については、異説もあって Śūdra と Vaiśya との子、又は Śūdra と Kṣatriya との子とする事もある。その職業は商売 (陸路貿易) とする (10・47)。Vaidēha の出生についても異説があり、Śūdra と Kṣatriya との子とか、Śūdra と Vaiśya との子とする事もある。職業は「掃人への奉仕 (後宮の婦人の護衛)」としている (10・47)。

⑥ Vaiśya, Kṣatriya, Brāhmaṇa の娘と Śūdra から、アヤガヴァ (Āyogava), クサットリ (Kṣattr), チャンダーラ (Cāṇḍāla) が生れる (10・12, 10・16)。これら三種姓は「彼等の父 (Śūdra) よりも更に罪が深く、アリアン人の社会から除外 (vāhya) せらる」(10・29) とあり、明に四姓族から除外 (vāhya 排姓族) された卑賤階級である。Āyogava の職業は大工職 (10・48)、材木業、織師、青銅器製造者、舞台芸人、石工等である。Kṣattr の職業は穴居動物を捕えて殺すことと規定している (10・49)。Kṣattr と⑤の Vaidēha は逆生族 (pratiloma) であるが、順生族 (anuloma) と同じく聖職は行うことが出来る。しかし Veda の学習は禁止されている。彼等は卑賤階級ではあるが「不可触賤民」(untouchable) ではない。

⑦ Śūdra の女と Nisāda (②参) との息子はプッカサ (Pukṣasa) となり、Nisāda の女と Śūdra との息子はククタカ (Kukṣatāka) となる (10・18)。Pukṣasa の職業は穴居動物の捕殺を規定 (10・49)

⑧ Ugra の女と Kṣattr の息子をシュヴァパーカ (Svapāka) と呼ぶ (10・19)。異説もあって、Cāṇḍāla と Brāhmaṇa の子、また Cāṇḍāla と Vaiśya の子とする事もある。

⑨ *Manu-smṛti* (10・31) に「而してアリソンの社会より除外せられたる者は高き階級の婦人に於て、更に排斥せらるるに値いする種族を生む。より低き階級の人々その數十五にも及ぶ」とある。さて、卑賤階級十五種はどんな数え方をするのか。即ちアリソン人から除外(排斥)された種族をどうとらえるかによって十五種の数え方も違ってくる。先づ排姓族について、(1) *Vāhya* (排姓) (2) *hina* (下生) の別を設け、(4)の *Vāhya* とは *Sūdra* の *pratioma* で *Ayogava*, *Kṣatṛ*, *Caṇḍāla* の三があり、(2)の *hina* は *Kṣatriya* 及び *Vaiśya* の *pratioma* (逆生族) で、*Sūta*, *māgadha*, *Vaidēha* の三となり、これらの二類が四種姓族の女及び自族の女と結婚して十五の下生族を産むこととなる。即ち *Āyogava* は *Brahmanā*, *Kṣatriyā*, *Vaiśyā*, *Sūdrā* の女 *Āyogau* と結合して五種を生み *Kṣatṛ* は四姓族の女及び *Kṣatṛ* と結合して五種を産む。然し(1)の *vāhya* と(2)の *hina* とが同一の男性(英語の *men*)だとすれば、それは *Caṇḍāla*, *Kṣatṛ*, *Āyogava*, *Vaidēha*, *Māgadha*, *Sūta* の六種の *Pratioma* となり、それら賤民間の結合と理解せねばならない。即ち最卑賤の *Caṇḍāla* はそれより上姓の五の *pratioma* と結合して五下生族を生み、*Kṣatṛ* は四上姓の女と結合して四下生族を生み、*Āyogava* は三下生族を生み、*Vaidēha* は二下生族を生み、*Māgadha* は一下生族を生んで合計十五種となる。然して本条(10・31)の十五種とは、*Sūdra* から出た三の逆生族(*pratioma*)と正種姓族の女との結合による十二種、及び三 *pratioma* の女(自姓の女)との結合による三種、合せて十五種となっている。

⑩ *Dasyu* と *Āyogava* の女からサイランドラ(*Sairandhra*)が生れる(10・32)。*Sairandhra* は十五種 *Pratioma* の一つであり、その職能は、主人に化粧奉公(調髪・塗油・洗浴など)し、奴隷ではないが奴隷の如くに生活し、或は獸を罟で捕りて生活する(10・32)。

⑪ *Vaidēha* の女と *Caṇḍāla* からバーソドゥソバーカ生る。竹細工に従事す (10・37)。

⑫ *Pukkasa* の女から *Caṇḍāla* よりも罪深きソーバーカ生る。その職業は祖先伝来の賤業 (*mūlavayasana-vṛttim-ān*) に従事し、常に善良なる人々によって賤しめられる (10・38)。いま伝来の賤業というのは、罪人の斬首又は球根を掘り医薬として売る業務のこと。

⑬ *Niśada* の女と *Caṇḍāla* からアソテイヤークサーインと呼ばれる息子生まる (10・39) 火葬場に雇われ、アソテイン人の社会より除外 (*vāhyā*) された者達からでさえ排斥される (10・39)。当に我々が不可触賤民と呼ぶ種姓はこの類を指すのであらう。

以上の他にも *Manu-smṛiti* には細かな出生規定が説かれているが省略する。又、卑賤民階級と規定され者達と現代の不可触賤民との関連性、或は出生によって職業が決定されてしまう事、住居の問題、アソテイン人社会 (*Caste* 社会) から除外される不浄族 (*apapātra*) の問題などを残しているが以上でとめておきたい。

L. Bloomfield, : Linguistic Aspects of Science, Annoted by T.Torii, Tokyo, 1963.

T. Izumi, : New Current Report, Eichosha, Tokyo, 1977.

Bertil Malmberg, : Sproket och människan, stockholm, 1970.

translated by S. Okazaki.Tokyo.

G. Doty & J.Ross, : Life in the U. S. A, New York, 1960.

W. Nelson, : The Londoners, London, 1974.

べた次第です。(1977. 10.)

Notes:

- (1) John P. Hughes: The Science of Language, Random House, New York, 1962.
- (2) The Odore Huebener: How to Teach Foreign Languages Effectively, New York, 1959.
- (3) 上に同じ。
- (4) E. H. Sturtevant: Linguistic Change, Chicago, 1917.
- (5) A. P. Weiss: A Theoretical Basis of Human Behavior, 1929.
- (6) Colin Cherry: On Human Communication, 1957.
- (7) W. F. Twaddel: Meanings, Habits and Rules, 1953.
- (8) Stephen Ullman: Semantics, 1962.
- (9) L. Bloomfield: Language, 1935.
- (10) 上に同じ。
- (11) A. Gardiner: The Definition of the word and the Sentence, British Journal of psychology, 1922.
- (12) N. Campbell,: Physics, The Elements, 1920.
- (13) C. S. Peirce,: Collected papers, 1934.
- (14) F. Anderson,: On the Nature of Meaning, Journal of philosophy, 1933.
- (15) A. J. Ayer,: Demonstration of the Impossibility of Metaphysics, Mind, 1934.
- (16) C. W. Morris,: Pragmatism and Metaphysics, Philosophical Review, 1934.
- (17) H. L. Hollingworth,: Meaning and Psycho-physical Continuum, Journal of philosophy, 1923.
- (18) W. E. Hocking,: Philosophical Review, 1928.
- (19) C. W. Morris,: Signs, Language, and Behavior, 1946.
- (20) C. L. Stevenson,: Ethics and Language, New Haven, 1944.
- (21) Colin Cherry,: On Human Communication, 1957.
- (22) Bertil Malmberg,: Structural Linguistics, 1956.

Bibliography:

- John P. Hughes,: Linguistics and Language Teaching, New York, 1968.
Charles, C. Fries,: Meaning and Linguistic Analysis, Language, 1954.
L. Bloomfield,: For The Practical study of Foreign Language, 1942.

解が出来ない。Bは、Aを完全に理解するためには、Aが心の中で思い浮べた概念や、連想と、同じものを得なければならない。コミュニケーションが、完全に行なわれていると、Bは、自分と同じ言葉で、Aと同じ事を思うようになる。しかし、こうした事は、実際は、不可能に近い。AとBは、経験が全く同じと云う分けではないので、連想等を、全く同じにする事はない。教養の程度、育ち、環境、意見等について、違いが大きければ大きい程、その差は大きくなる。

一定の形のない現実とは、Aの脳の中に蓄えられている言語体系にしたがって作られる。Aの脳からの神経刺激は、ばらばらであるが、この神経刺激で始まった筋肉活動は、休みなく行なわれ、筋肉活動によってできた音波も、とぎれる事がない。耳や脳が、言語体系で定められている選択解釈をするので、そうした音波は、一連の互いに独立したばらばらの言語要素に固定され、Bは、こうした要素により、一定の形のない内容実体についての概念を、思い起こす。

(22)

人の理解の可能性は、異なる要素（音素、形態語、構造）を予測出来るか、どうかに大きくかかる。聴覚的弱さを補強するものとして、正確な習得、語を多く覚えること、鋭敏な知性をもつ事が、必要になる。言葉に精通すると、物事に対し、より充分な推測と理解をもたらすものである。

尚、言語の外の関係、即ち、外的事情と、言語で表わされない表現手段即ち、身振り、表情、音色等が、コミュニケーションに、強い意義をもっている。

結　　び

言語についての研究は、今後も、多くの研究者により、広く、深く続いて行くものと思います。今時は、それについての自分の考察の一端を、述

した。

(18)

意味とは、記号過程のあらゆる局面、即ち、記号の資格、解釈志向、表示の事実、含蓄を表わし、又、心的な評価的な価値をも示す。

(19)

以上が、意味と云う言葉の、広範囲の内容を述べたものであるが、これを内容により大別すると、次の二つに分れる。

○科学的、記述的、描写的、指示的、明示的、認知的種類。

○感情的、表現的、非認知的種類。

(20)

G、言語の伝達過程について

AとBが、会話をする場合を考えると、先づ、AがBに何か発言するには、衝動と、言語の外の刺激が必要になる。基本的には、AがBに情報を伝えようとする現実が、存在しなければならない。Aは、言語の作っている符号体系に通じている事が、前提となる。その内容は、慣習的に定まった一定の型をもった、複雑な構造物になる。したがって、情報は、一連のそうした要素として、Aの脳で作られてから、音声器官の神経を刺激し、その器官が、働き始める。そこで、肺から舌や唇にわたる一連の器官の活動が、始まる。この活動は、中断する事なく音波を、Bの鼓膜に送り、そこから中耳や、内耳をへて、更に脳の聴覚中枢に伝わり、当面する刺激がそこで解釈される。勿論同じ音波は、A自身の耳にも達し、Aは自分の言語音をきいて調音法を試みる。(21) Bの聴知覚は、記録する事だけでなく、解釈をする。聴覚器官の健全な事が、必要になる。聴覚障害の人々は、不利な条件におかれる。

知覚には、選択的な要素があり、それにより、不必要な刺激がすてられ、必要な刺激だけが残る。言語を理解するには、言語体系の知識が、絶対に必要である。Bは、Aの用いた符号体系に、精通していないと、充分な理

にするために、外部的な場と、反応を、研究対象としたのである。後のアメリカ言語学者達の「意味の放棄」は、彼に端を 発つると言われている。彼は言語資料に関する陳述では、精神主義的用語を、避けるようつとめた。彼は、科学的陳述は、物理的用語で述べられると、信じていた様であるが、しかし、こうだからと言って、彼が意味を無視するとは云えない。この事は、彼の著書「Language」の中から理解出来る。

一例を上げると、「人間は、多くの種類の音声を出し、その各種の音を利用する或る型の刺激のもとでは、人はある音声を出し、他の者は、この音声を聞いて、適当な反応を行なう。即ち、人間の言語では、異なる音声は、異なる意味をもつ、この或る音声と、或る意味との、つながりを研究するのが、言語研究である。」
(10)

尚、意味については、次の様な説明がある。文の意味とは、話し手が、聴き手に理解してもらいたいと、思うものである。
(11)

命題の意味とは、それが確信された時、心に喚起されるものを云う。
(12)

命題の意味と呼ばれるものには、それから引き出される、あらゆる明瞭な必然の推論が含まれている。
(13)

意味とは、二つの連合された観念間の関係であって、その中の一つは他よりも、相当目立って、我々の関心を引く。
(14)

命題を実証する場を示すと云う事は、その命題が、意味するものを示す事である。
(15)

ものの意味とは、そのものの存在が引き起す一組の期待と、同じものである。
(16)

意味とは、復原的連鎖の事実である。部分的刺激による全体反応の、喚起である。
(17)

意味と云う言葉は、理由と価値を含めるために、哲学的議論に根をおろ

内包的意味（副次的意味、連想、ニュアンス等）も又、重要である。どの言語も、それらを話す社会と文化圏の事情を反映する。語からの連想は、語の用いられる環境や文脈によって定まる。プリミティブな民族は、社会生活の発達により出来た制度や現象の名称を、もつ事はすくない。

ドイツの人文学者ウイルヘルム、フォン、フンボルトは、次の様に述べている。「言語の違いは、異なる民族が、異なる世界観をもつことであり、言語は、ありのままの対象でなくて、対象が、心の中で作り上げた映像を映し出す事である。」

(8)

個人と同じ様に、種族の言語発達と、知能発達は、平行して進むものであり、抽象する能力と、類別する能力が前提となる。言語学習は、こうした能力を、身につける事を意味する。

次に、アメリカ新言語学者達の「意味」の考え方について述べて見ると、彼等は、言語研究の過程に、「意味」概念を取り入れる事に対して懐疑的である。もっぱら、形態を指標として、言語構造を解明しようとする。しかし彼等は、意味を無視しているとは云えない。この点について、ブルーム、フィールド (Bloomfield) は、次の様に述べている。「意味の叙述は、言語学の弱点であるが、この状態は、人知が、今よりはるかに進むまでは続くであろう。」又、「音韻論は、意味の考慮を含む」と言って、音韻論にも意味の必要な事を認めている。

(9)

彼は、言語を行動の一種とみて、他の一般的行動と同様、刺激と反応との機械的關係によって、言語の本質を説明しようと試みた。彼は、行動心理学的立場から、観念、感情、意欲等の心的現象を表わす言葉は、種々の身体的運動に対する通俗的な呼び名にすぎない事を説明する。又、音声と意味との結びつきを研究するのが、言語研究であると考えてる。

彼にとっては、意味は重要な研究部門であり、意味研究を、より科学的

る。その価値とは、先づ、ある一つの言語と、一般的現実との相違を知ると云う価値である。自国語を話す技能に支払う代価は、多くの事を、無意識に行なうと云う事である。言語の慣習的な面を、人は意識しないのである。

文法的規則は、専門語を用いると、社会人類学の一区分であり、社会の集団行為の集約である。又、学習者に、文化的相対性を知らせるものである。次に、人間の出し得る音の範囲は、人間の発声器官と、聴取器官の構造によって、条件づけられている。これ等生理学的制限内に於て、社会の慣用法が、更に制約を加える各言語、又は各方言は、それぞれの音素構造を持ち、その構造の範囲内に於てのみ、その言語、その方言の使用者に許される。

(7)

英国の学者ステファン、ウルマンは、「意味」を、名前 (name) と意味内容 (Sense) の相互関係、つまり、一方が、他方を現実化する関係として定義している。故に、意味は、関係として定義されるので、静的にならず、動的になる。音結合と概念の関係は、変化しうるのであり、意味と意味範囲は、言語体系が異なれば変って来る。

或る音は、一定の表現価値をもつと考えられる。母音の i や、明るい響きをもった前母音は、何か嬉しい、楽天的な事を連想させるが、暗い母音 (a と o) は、沈んだ、しかつめらしい気分を、連想させる様である。

語の文体的価値は、語から呼び起される全く暗示的な連想による事がよくある。こうした点が、語の意味を定義するのに、難かしいところである。誤って伝えられる語のニュアンスは、政治的緊張状態が、続いて居る様な国々の間では、重大な意味をもつ事になる。意味論は、非常に実際的な面をもつ様になる。

語の意味は、辞書で調べられるような、一般の基本的意味ばかりでなく

ている。中産階級と、労働者階級とでは、行なうスポーツから、見る新聞迄違っている。特に、特権階級の行くパブリック、スクールでは、独特の言語が用いられている。これに反し、アメリカでは、国の歴史も浅く、又交通網や、通信網が発達している関係上、地方により、多少の方言はあるが、全般的に、標準語が、広く用いられている。

F、言語の慣習と意味について

言語には、人が意味と呼ぶ選択の要素があり、それは、個人の人格の表現である。反面、言語には、強制の要素もあり、それは、慣習の面であり、又、言語の規則である。社会生活の実際問題では、この言語の慣習的面から、人は逃れる事は出来ない。我々は、自国語を、自由に操つことが、出来るようになっている為に、その慣習の大部分の要素に、気がつかない事が多く、我々が注意するのは、意味、即ち、選択行為のみである。慣習の面も、我々の注意をひく、個々の語を幾つか覚えると、語順が、母国語と違う事に気がつく、そこに、新しい語慣習 (word habit) を知る。学習者にとっては、外国語は、自国語よりも、はるかに多くの意味の面を、もつものと考えられる。なぜならば、外国語を学ぶ者は、本当の選択も、選択を含まぬ慣習的特質も、共に注意の対象とするからである。

言語の規則は、その言語の慣習的な面の一つを、分析的に述べたものであると云える。慣習は実在で、規則は、慣習の単なる摘要にすぎないのであり、規則は、慣習の、一時的な代用物であり、慣習に吸収されて、忘れ去られる事が、早い程良いのである。此の準備時代に、意味と慣習の見境いがつかず、慣習の面を無視してしまい、本当の意味に達する事が出来ないのが実情である。

言語研究の予備的段階、即ち、「規則」の段階は、それ相応の価値があ

E, 次に、言語の集団的な面と、個人的な面の問題を考えて見たい。

個人が、周囲の者に理解されようとするれば、一つの言語規範に従う必要がある。しかし、他方では、個人が、一つの言語規則に縛られると云っても、その表現手段を工夫するのに、或る程度の自由がある。言語の個人的な面と、集団的な面の問題では、種々説がある。

或る学派は、言語の社会的特徴や、個人の及ばぬ規則や、規範を強調し、言語の新しい創造は、共通の場に於てしか起り得ないと、主張する。或る学派は、話者の立場から、言語活動時における個人の創造行為を特に強調し、言語活動が行なわれる度毎に、言語は、新しく創造される事を主張する。例えば、proportion (割合) indifference (無関心) moral (道徳) の様な語は、西欧の文化言語が、借用したラテン語であるが、もとは、ラテン語になかったもので、一個人の作であると云われている。

(6)

しかし、新造語は、音形成や、音結合の言語規則と一致し、言語の文法体系に適合する必要がある。新造語を普及出来るには、社会的に、指導的な特別の地位が必要である。個人的な主導性が、集団内で、影響力を及ぼすか、どうかは、集団的事情による。新造語が、言語社会の標準語となる迄は、言語現象とは云えない。多くの者から承認されない、個人的特性を帯びたものは、言語とは云えない。個人が、言語や言語発達に果たす役割を否定は出来ないが、その役割は、非常に、限定されている。個人の手になる新造語は、集団内の反響を得て、始めて、言語の特性を備える事になる。こうして、或る地方語も生れて来る。特に、交通の便の悪かった昔に於ては、種々の方言が生れて来た。日本に於ても、例外ではない。又、職業によっても、独特の言葉が生まれて来ている。

現代に於ても、社会的階級差の強い英国等に於ては、言語にも差が出来

間の行為を、動物の行為とは、著しく異なったものにさせる役目を果している。動物の間にも、そう云う相互作用があったとしても、それは、ほんの僅かな、いつも同じ型にはまった変化のないものである。

人の場合、言語音が、一つの刺激として、他の人々に作用すると、その人々は、話者の立場に、生理的に有利な結果を与える様な行動を取る。一例を述べると、食物を必要とする者が、身体的能力で、それを手に入れない時は、言語を使う事によって、他人に、それを取って貰う事が出来る。

又、同じ言語社会における個々の成員は、結合されて、更に高次の、有機的組織体をなしている、この様な組織体は、社会的有機体と呼べよう。この有機体は、本来、言語社会、即ち、一つの言語を認める人々の地域社会である。

言語的発話自体が、水準を異にすれば、比較的最終的な反応の役を果たすこともある。例えば、専門語の用法について、論じた末に、意見が一致する場合などが、これである。又、一つの連結した言語を、徹底的に追及して行くと、何らかの非言語的行為が、形を変えたものに到達出来る筈である。詩や、物語が、言語を越えた結果に到達するのは、このためである。

一つの言語形式を、発話すると云う事は、単に反応であるばかりでなく話者自身への刺激として役立つのである。発話の中には、話者の刺激によって、直接に条件づけられる度合いの強いものと、聴者の反応によって、直接に条件づけられる度合いの、強いものがある。普通に言語を使う場合には、意味のこの二つの面が、言語形式にしっかりと結びつけられている。つまり、言語を習得すると云うのは、話者の役割と、聴者の役割を、特に区別をしないでやれる様に、訓練されると云う事である。

中で、漠然たる手まね以上に出ているものは、すべて、言語を基礎として生まれ、言語に代るべき手段として、つくられたものである。又、言語とそれから派生した代用物とを、混同する事があるが、即ち、言語の代用物から、言語が生れたとか、又は、この代用物に、何かの独立性を、認めると云う事がある。文字の改革が、種々の方法で行われても、その為に文字の表わしている言語そのものの迄、影響を受ける事はない。例えば、河を river と書き現わしても、河と云う言語そのものが、本質的に変る事はないのである。同じ様に sutra を、経文と云う漢字で代えてみても、sutra そのものの意味が、本質的に変る事はないのである。

或る言葉、特に、英語や、フランス語に於て、話し言葉と、書き言葉が大きく違っている事が多い。特に英語では、つづりと発音が、結びつかない事が多いので、ひどく不便である。

人類が利用した古い言葉に、絵文字と表意文字がある。こうした文字は分離出来ない記号から出来ていて、この記号が、或る概念（犬、歩く等）を象徴化している。絵文字は、連想を通して、記号を直接内容に結びつけるものであり、話し言葉で耳に作用する様な言語の音表現を、考えていない。実例として、多く用いられている交通信号（文通標識）が、それである。又、古代エジプト人の象形文字は表意文字で、象徴となったもの（人、鳥等）と、そっくりであった。しかし、次第に、要求が増加するにつれてこうした文字だけでは、不十分になって来て、そこに、説明的補足記号によって、表意文字の意味を、一層正確にする必要が、出て来た。そこで、書き言葉が、発達して来るのである。

(5)

D、言語の機能について

言語は、個人と個人との間に、正確な相互作用を起させる事により、人

のには、特に秀れた知力を必要とするものではないと云える。

外国語をマスターするとは、四つのスキル、即ち、**reading, writing, hearing (understanding), speaking** を習得する事であると云われている。言い換えれば、人は最初に読む力を得、次に書く事に移り、それが話された言語を、理解する事を学び、終りに、話す事を習得する事である。然し聴覚口頭教授法 (Audiolingual Method) 等が用いられる様になると、この順序は逆の順になって来ている。

C, 言語と文字について

人類は、言語を使う事によって、他の動物と区別される様になった。人類の過去に於て、我々の知る限り、人類は常に言語を用いて居り、言語の起源を推量する事は、人類の起源を推量する事になろう。これに対して、文字の現われたのは、比較的新しく、約2000年か3000年前である。文字と⁽⁴⁾は、目に見える記号によって、言語を記録するための一つの工夫であり、文字が使用されていたのは、未だ少数の言語社会の中丈けであり、極く少数に限られて居た。大部分の人々が、字が書ける様になったのは、最近の事である。言語は、その話し手が、文字を書けようと、書けまいと、それ自体何ら変りはしない。又文字の書ける者が、書き方について語る事は容易であるが、これは、この技能を身につける時に、話し言葉を使って教わったからであり、又、書かれた記号は永久的なものである故に、その時の手の動きが、記録として残されているからである。これと反対に、言語習得の時を考えて見ると、言語を使って説明する事は出来なかったし、又、その時使った言語音も、すぐ消えてしまうので、話者にとって、言語について語るといふ事が、非常に難かしかったのである。

我々が知り得る人類生存状態に於ては、身振りとか、信号とかの手段の

げられると云われている。補強とは、言語をつくり出す事が、学ぶ者に興味ある効果のある知識をもたらす事を意味する。

(2)

B、次に言語（特に外国語）を学ぶ場合の、二、三の問題について考えて見たい。

其の一つは、才能 (talent) の問題である。凡ての普通の人は、少なくとも一つの言語、即ち母国語を、覚える充分な才能をもっている。母国語を覚えるのに用いられる過程は、学校教育では、中々再現出来ない。人は母国語を、その言語を覚えたり、用いたりする能力の少ない幼児期に覚えるのである。それ故、言語の一つである外国語の場合も、才能不足の為に、語学の勉強には向かないと断言は出来ない。外国人と結婚した様な時は、シチュエーションの変化で、その人の語学力は、自然に向上するものである。

其の二つは、言語は difficult (難かしい) であると言う事である。

或る言語は、他の言語より覚えるのに難かしいと言う考えがある。外国語を学ぶのに、障害になる主なるものは、前述した通り、母国語の干渉である。外国語を学ぶ者に取っての困難さは、その学ぶ者の母国語に対して
(3)
の類似性に対する逆の割合にあると言う事である。

例えば、支那語（中国語）は、英語を母国語とする者にとっては、ドイツ語より難かしいし、タイ語や、朝鮮語を母国語とする者にとっては、ドイツ語より易しい、それ故、言語其れ自身について、易しいとか、難かしいとかは云えないのである。

次に外国語を習得するには、秀れた知力を必要とすると一般に云われて居るが、一面考えて見ると、母国語を習得するには、精薄児でも成功すると云う事である。この事を考えて見ても、或る程度の語学力をつける

言語についての一考察

大 森 孝

序

我々の生活に欠く事の出来ない言語について、これ迄多くの研究者等により、種々科学的に分析されて来たのであるが、ここに其等の文献を参照しながら、その一端を筆者なりに、述べて見たいと思う。

A、先づ言語とは何であるかについて考えて見たい。

種々説があるが、一つの説は、言語について、次の様に述べて居る。
「言語とは、一つの考が人から人へと伝えられる音声上の記号の、任意的システムである。」此の説について考えて見ると、言語が「任意的」である⁽¹⁾と云う事は、その語を話す者の、アグリーメントによってのみ存在する事になる。例えば、cat が cat と呼ばれる本質的理由はないのである。

又言語は、一定の構造を持つ故に、一つのシステムである。そして、このシステムの研究は、文法の主題となる。

一つの言語を覚えると云う事は、一つの新しい習慣を形成する事であると思う。

我々は、外国語を読む時に、或る考えを、母国語を通して考えがちである。出来れば、母国語の干渉なしに、その考え、そのものの中に入っていく事がベターである。しかし、これは、シチュエーションの問題もあり、随分と困難である。しかし、出来るだけ母国語の、干渉を下げて行く様に努めるべきであると思う。習慣の形成は、心理学者によると、平常望んだ行為を、くりかえす事と、その補強 (reinforcement) によって、成し遂

宗祖と守護神

中 條 暁 秀

(一) はじめに

宗祖の思想及び信仰の根底にあるものは法華経であることはいうまでもない。

その法華経には、諸尊が釈尊に対して法華経を守ると誓を立てている。ゆえに、諸尊は法華経を守護する責任がある。この関係からさらにその法華経を信じて拝む人を守る責任が生まれる。つまり、法華経それ自身の説くところにしたがえば、

序品 二界八番衆

法師品「如来則為。以衣覆之。又為他方。現在諸仏。之所護念。」

宝塔品「於我滅後 誰能受持 読誦此經 今於仏前 自説誓言」

安樂行品「諸天昼夜。常為法故。而衛護之。」

嘱累品「如世尊勅。当具奉行。」

陀羅尼品「汝等但能。擁護受持法華名者。福不可量。」

勧発品「濁惡世中。其有受持。是經典者。我当守護。除其衰患。令得安穩。」

のごとくである。

しかし、この中で特に釈尊の命を奉じて守護を誓った約言に該当する文は、贗果品の「如世尊勅。当具奉行。」⁽¹⁾である。この文は守護する当面の対象は法華經そのものであるとしているが、宗祖はその守護力をそれに止まらず、さらに法華經を信じ行ずる者の上にまで進展普及をさせ、その守護を受くべき有資格者は法華經の行者であるとするのである。

(二) 宗祖と守護神

守護とは、法・人・国等を守ることである。⁽²⁾したがって、法・人・国の守護を仏前において誓願する諸尊を指して守護神というのである。⁽³⁾

当然のごとく宗祖にしてみれば、法とは法華經を、人とは法華經の行者を、国とは法華經の行者の居住する国（日本）を指している。

それならば、宗祖は具体的にはいかなる諸尊を守護神として捉えられたのであろうか。⁽⁴⁾

宗祖は安国論御勘由來に、

日蓮^{（五）}所持^{（五）}法華經守護^{（五）}十羅刹^{（五）}治罰蒙^{（五）}之。

と、開目抄には、

法華經の諸仏・菩薩・十羅刹、日蓮を守護し給^{（六）}上、浄土宗の六方諸仏・二十五菩薩、真言宗の千二百等、七宗の諸尊・守護善神、日蓮を守護し給^{（六）}べし。

と、清澄寺大衆中には、

地涌千界・文殊・観音・梵天・帝釈・日・月・四天・十羅刹、法華経の行者を守護し給はんと説^カれたり。⁽⁷⁾
と、檀越某御返事には、

天照太神・正八幡・日月・帝釈・梵天等の仏前の御ちかい、今度心み候は⁽⁸⁾や。

と述べられている。右にあげた遺文はほんの一例にすぎないのであるが、しかし、そこには守護神の具体名が記されている。これにならって、さらに遺文全体より守護神を抽出すると、表(1)のようになる。

表(1)

梵天王 帝釈天 八幡大菩薩 日天天 月天天 諸天天 十羅刹女	守護神名	引用回数	遺文 (数字は定本遺文番号) 肩の数字は同一遺文における引用回数である。	
			遺文	回数
12	12	13	13	14
49	98	98	98	107
98	101	181 ²	181 ²	168
113	113	205	205	176
124	173	220	220	213
174	175	260	260	242
205	245	283	283	247
247	262	288	288	283
262	266	294	294	288
276	293	327	327	288
293	314	343	343	294
318	321	388	388	343
364	333	395	395	395 ⁴
				346
				388
				395

同	地	觀	二	山	文	諸	二	二	多	地	釈	諸	四	天
名			乘			菩			宝	涌 の 菩	迦		天	照 太
神	神	音	界	王	殊	薩	天	聖	仏	薩	仏	仏	王	神
1	2	2	2	2	3	4	4	4	6	6	8	8	10	10
160	175	205	113	98	118	92	113	113	106	106	106	70	107	98
	181	388	388	168	205	98	124	124	107	107	107	98	181	168
					388	113	247	247	247	118	181	106	205	176
						388	293	293	276	181	247	107	220	213
									346	205	276	181	247	242
									388	247	295	247	288	247
											346	346	294	283
											388	388	343	288
													388	343
													395	408

つまり、宗祖のいう守護神とは多種の神名を数えることができることが、その最大の特徴であるといえる。⁽⁹⁾そして

天神 地祇	地 藏	星 宿	大小 の神 祇	法 華 經	鬼 子 母 神	迹 化 他 方	八 部	七 宗 の 諸 尊	真言宗の千二百等	浄土宗の六方の諸 仏二十五の菩薩	天 神	弥 勒	同 生 神
1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
170	388	388	327	262	247	247	113	98	98	98	175	388	160

表(Ⅰ)によっても明白な通り、宗祖のいう守護神は二つに大別される。一つは仏教における神で、仏教とその信奉者を守護する善神一般を指し、法華經の行者の守護を誓った十羅刹女・梵天・帝釈・日月等を挙げることができ、いずれも仏教に付屬する神である。二つは仏教固有の善神に対する日本固有の神で、なかでも天照・八幡の二神を重要視している点である。

しかしながら、このような数多の諸尊に対して祈請することは、あまりにも煩瑣であり、しかも誤解をまねく恐れがあるから、当然そこには要約・統合という表現形式をもつようになるのは、自然の成り行きのように思えるのである。立正大学の宮崎英修先生は、『日蓮宗の守護神』⁽¹⁰⁾の中で、その要約・統合過程を指摘されているのであるが、結局のところ多種である守護神は、「法華經の諸仏・菩薩」乃至「釈迦仏・多宝仏」に統合され、「法華經」という語で表現されるようになる。しかし、これは単に經卷というのではなく、諸仏の師たる法、そして、これを説いた久遠本仏、すなわち、寿量品の仏によって統轄される法華經の諸仏・菩薩を内包しているということである。⁽¹¹⁾

第二に注目すべきことは、宗祖が守護神の機能をどのように考えたかである。宗祖の遺文は論構成の基礎となるものであるから、繁を厭わず、その機能を分類し結論を導きたい。⁽¹³⁾

今、表(Ⅰ)に示される引用回数が多い梵天王を例にして考察すると表(Ⅱ)となる。

表(Ⅱ) △梵天王▽

機能	遺文 (数字は定遺の頁数)
(イ)守護する	日妙聖人御書(六四七)△真▽ 撰時抄(二〇四六)△真▽

<p>(1) 法華経の行者を守護する</p>	<p>清澄寺大衆中（一一三六）△會▽ 四糸金吾釈迦仏供養事（一一八四）△真・會▽ 窪尼御前御返事（一五〇三）△真▽ 富木入道殿御返事（一五一九）△真▽ 日眼女釈迦仏供養事（一六二四）△會▽ 聖人御難事（一六七四）△真▽ 上野殿母尼御前御返事（一八一三）△真▽ 諫曉八幡抄（一八四九）△真・會▽</p>
<p>(2) 日本は謗法国であるから捨国をする</p>	<p>(ロ) 仏前の誓願があるから守護する</p> <p>下山御消息（一三三二）△真・日法・日澄写本▽ 檀越某御返事（一四九三）△真▽ 変毒為藥御書（一六八三）△日興写本▽ 四信五品抄（一二九九）△真▽ 下山御消息（一三二五・一三二九）△真・日法・日澄写本▽</p>
<p>(3) 謗法者を処罰する</p> <p>(イ) 謗法者を処罰する</p> <p>(ロ) 仏前の誓願があるから処罰する</p>	<p>神国王御書（八八六・八九〇）△真▽ 王舎城事（九一七）△會▽ 富木入道殿御返事（一五二九）△真▽ 随意御書（一六一七・一六一八）△真▽ 種々御振舞御書（九八四）△會▽ 高橋入道殿御返事（一〇八六）△真▽ 千日尼御前御返事（一五四四）△真▽</p>

<p>(4) 謗法国（日本）を逼責する</p> <p>(4) 隣国の聖人に仰せ付けて、又、隣国の賢王の身に入つて謗法国（日本）を逼責する（他国侵逼難）</p>	<p>法門可被中様之事（四五四）△真▽ 聖人知三世事（八四三）△真▽ 種々御振舞御書（九六一）△會▽ 一谷入道御書（九九六）△真▽ 撰時抄（一〇〇七）八・一〇五五△真・會▽ 三三藏祈雨事（一〇七一）△真▽ 清澄寺大衆中（一一三四）△會▽ 報恩抄（一二三四）△真・會・日舜・日乾写本▽ 現世無間御書（一二九二）△真▽ 下山御消息（一三四二）三△真・日法・日澄写本▽ 日女御前御返事（一五一一）△真▽</p>
<p>(4) 自界叛逆難の並記</p> <p>(4) 仏前の誓願があるから謗法国を逼責する</p>	<p>種々御振舞御書（九六三）△會▽ 撰時抄（一〇四七）△真・會▽ 下山御消息（一三二五）△真・日法・日澄写本▽</p>
<p>(4) 反対の表現方法である</p>	<p>滝泉寺申状（一六七八）△真▽</p>
<p>(5) 行者守護を違約すると無間大城に墜ちる</p>	<p>神國王御書（八九三）△真▽ 光日房御書（一一五四）△會▽ 聖人御難事（一六七三）△真▽ 諫曉八幡抄（一八三五）△真・會▽</p>

(6) 末法になると守護力が弱くなる

富木殿御返事（六一九）△真▽
真言諸宗違目（六四〇）△真▽

(7) 謗法者にとって大怨敵となる

下山御消息（一三四二）△真・日法・日澄写本▽
慈覚大師事（一七四二）△真▽

宗祖の遺文の随所に説示される通り、実に多様な機能を有していることを梵天王という一つの守護神を例にしてもそのことを知り得るのであるが、その主たる機能は、あくまでも「法華経の守護者」と見られていることは言うまでもない。⁽¹⁴⁾

(三) 善神捨国論

宗祖は三十二才で房州清澄寺で題目を始唱して後、鎌倉に出て法華経の独妙を主張して、諸宗を否定し続けたために、常に杖木瓦石・悪口罵詈を蒙ったが、特に立正安国論献上後の迫害は甚だしく、開目抄によれば、

既に二十余年が間此法門を申に、日々月々年々に難かさなる。少々の難はかずしらず。大事の難四度なり。二度はしばらくをく、王難すでに二度にをよぶ。今度はすでに我身命に及¹⁵。其上弟子といひ、檀那といひ、わづかの聴問の俗人など来て重科に行る。謀反などの者のごとし。

と述懐されている。

今少し具体的に述べるならば、王難とは伊豆・佐渡の流罪で、他は私難である。しかし、宗祖にとってより危険が多かったのは王難よりむしろ私難であったと思われる。それは建長五年四月の清澄寺追放にはじまり、文応元年八月

の松葉ヶ谷草庵の夜打、文永元年十一月の東条の松原の急襲、同八年九月鎌倉草庵での召取りの際、法華經第五の卷を持って大衆の面前で少輔房に加えられた打擲⁽¹⁶⁾。表面は遠流と見せかけ実は斬首と決め、鎌倉中を裸馬に乗せて引き廻し、夜陰に乗じて罪人の処刑場である片瀬竜ノ口へ引つ立て、断首寸前に辛くも一命が助かった件。佐渡配流中たびたびの偽の御教書の発布のごとき、これらの私難の中でも竜ノ口の頸の座と東条の難には過ぎずと洩らされたときえ伝えられている⁽¹⁹⁾。この他の私難にしても決して軽からぬ法難であつたと拝察されるのである⁽²⁰⁾。

翻つて、伊豆流罪について宗祖は、金吾殿御返事に、

法華經のゆへに流罪に及ぬ。今死罪に行れぬこそ本意ならず候へ。あわれさる事の出来し候へかしとこそはげみ候て、方々に強言をかきて拳^ヅをき候なり。すでに年五十に及びぬ。余命いくばくならず。いたづらに広野にすてん身⁽²¹⁾を、

と、この身を法華經弘通のためにささげんと誓われ、流罪二度目の佐渡については、開目抄に、

而に法華經の第五の卷勸持品の二十行の偈は、日蓮だにも此国に生ずは、ほとをど(殆)世尊は大妄語の人、八十万億那由陀の菩薩は提婆が虚誑罪にも堕ぬべし。……(中略)……

日蓮法華經のゆへに度々ながされずは数々の二字いかんがせん。此二字は天台伝教⁽²²⁾いまだよみ給はず。況余人をや。末法の始のしるし、恐怖惡世中の金言のあふゆへに、但日蓮一人これをよめり。

とまで切言されたことで、宗祖が法華經弘通のためにこのような値難を経てこそはじめて、法華經弘通が完全に釈尊の御意に符契したとして、従来⁽²³⁾の単なる持經者ではなく、まさしく法華經の行者であるとの確信を抱かれたに相違ないのである。

ところで、配流地佐渡においてもやはり宗祖は生命の危機にさらされていたのである。宗祖の斬首が最も強く予想されたのは文永九年の初頭の頃と推察されるが、結局のところ宗祖の首をつなぎとめたのは何であつたであらうか。結論を先にいえば、それは予言（自界叛逆難と他国侵逼難）の的中にあつたと考えられる。まず自界叛逆難は文永九年一月の本間重連に対する予言が二月中旬に的中して事実となつて現われ、また高麗の使者が四回目の大元蒙古の国書を携えて来たのはそれから程ない五月のことである。他国侵逼難は早や目前に迫つて来たという現実である。約言すれば、佐渡配流初めの文永九年頃の宗祖の生命の危機を廻避し得た理由は、およそそのような点にあると推定できるのである。

かかる内憂外患の原因を宗祖は、

國中守護諸大善神不_レ飢_ハ法味_ヲ失_ヒ威光_ヲ捨_テ国土_ヲ去_リ了_ス。惡鬼得_テ便_ニ至_リ災難_ニ。結句自_リ他国_ニ可_レ破_ル此国_ヲ先相所_レ勸_ム也。⁽²⁸⁾

と、すなわち、外ならぬ國中を守護する諸天善神が正法である法華經の法味を嘗めずして威光を失い、国を捨て去つた際に惡鬼が便りを得て内外の災難が生じると説示される、いわゆる善神捨國論に求めたことである。

ここで本来ならば直ちに論の展開を試みなければならぬのであらうが、その前に検討すべき問題がある。それは善神捨國の理由としての謗法罪ということについてである。

末法思想・凡夫の自覺・罪業意識は、鎌倉時代の思想界の通念であつて、それを最も鮮明にあらわしたものは浄土教（念仏）である。その念仏の克服に向かわれた宗祖の思想は、当然のごとくこの問題と関連を持ってくるのである。法然・親鸞の思想は「罪惡深重、煩惱熾盛」なる自己の姿をあらさまに深信することから出発するのに対し、

宗祖の場合は甚だ特異なことに末法・凡夫の本質を「謗法」として捉えられたことである。

「謗法」、すなわち、正法を誹謗するという意識は、法華経が最も正統な仏教でなければならぬという宗祖の教相的認識から導かれたものである。浄土教の流行をはじめ諸宗乱立の様相を呈している鎌倉仏教の現状を宗祖は、末法闡淨堅固のしるしと考え、当時の多くの人々が法華経を信奉せず、かえって誹謗を加えている事実に着目され、法然などを「謗法の人」とし、わが国を「謗法の国」と断じられたのである。⁽³²⁾

この謗法の人を末世の機根とし、この救済とかかる意識の克服をめざして宗祖は布教に邁進されたのであるが、これを大別すると二つの方向がある。第一は、謗法者の代表は念仏であるという客観的認識に基づいて、それと対決し克服することであり、第二は、謗法の意識を自己の負われた罪業から発するものとし、内面的精神においてその克服をめざしたことである。⁽³³⁾

まず第一の問題から考察する。なぜなら、このことを論ずることが延いては善神捨国論を述べることになるからである。なお、第二の問題は紙数の都合で省略する。⁽³⁴⁾

末法の世相を痛感し、濁悪謗法の邪惡に憤激してこれの克服を以て開宗の使命とした宗教者は、宗祖以外には居られない。実に宗祖の宗旨は、末法の克服をその開宗の基礎としてしていることである。源空・親鸞の両者の宗旨も末法を教学の基礎としている点においては同一であるが、逃避的にこれを処理しているのに対し、宗祖は末法のただ中に突撃して、これを克服せんとした態度の相違からも正反の度を異にすることが窺われるのである。⁽³⁵⁾要するに、宗祖は法華の正法を末法に建立して、末法の五濁謗法を克服は正しようとするところにあったと考えられるのである。

宗祖にとって、末法の世においては謗法罪が跡を絶たないという仏教的・社会的現実を見逃すことは絶対にできな

い。それならば、かかる謗法罪を一体どのように処理していけばいいのであろうか。

宗祖は、軽罪の場合には、日・月・四天・梵天・帝釈が行う謗法治罰の顯現として、天災地変（地震）・疫病等が挙げられるが、重罪に及んでは、武力の直接行使（蒙古襲来）もやむを得ないというふうに、謗法罪の懲罰の仕方を捉えられていることである。⁽³⁶⁾

そして、謗法罪に対する罰には、

罰は惣罰・別罰・顯罰・冥罰、四候。日本国の大疫病と大けち（飢渴）とどしうち（同土討）と他国よりせめらるるは惣ばち（罰）なり。やくびやう（疫病）は冥罰なり。太田等は顯罰なり。別ばちなり。⁽³⁷⁾

と述べられるように四種類があり、その罰に対する懲罰の仕方も四条金吾殿御返事によれば、

但諸天等の御心不^ふ叶^は者、一往は天変地天等をもちてこれをいさむ。事過分すれば諸天善神等其国土を捨離し給⁷。

若は此大王の戒力つき、期来て国土のはろぶる事もあり。又逆罪多にかさなれば隣国に破らるる事もあり。⁽³⁸⁾
と、段階的に三つに区分されている。すなわち、

(a) 天変地天

(b) 善神捨国

(c) 隣国に破らる

の三段階的な懲罰方法を説示されている。順次考察すべきところであるが、⁽³⁹⁾⁽⁴⁰⁾ (a)・(b)は紙数が許されないので省いて、(c)について少しく検討してみることにする。それでは(c)の隣国に破らるとは、具体的には何を意味し、いかなる意義を有しているのであろうか。これに該当する遺文を掲げると二つの系統に整理される。

(イ) 自界叛逆難と他国侵逼難とが並記される。⁽⁴¹⁾

法蓮鈔には、

法華經を弘通する行者を王臣人民怨^ム之間、法華經の座にて守護せんと誓^ヒをなせる地神いかりをなして身をふるひ、天神身より光を出て此国をおどす。いかに諫むれども用^ヒざれば、結句は人の身に入て自界叛逆せしめ、他国より責^ムべし。⁽⁴²⁾

と、種々御振舞御書には、

梵天・帝釈・日月・四天の御とがめありて、遠流死罪の後、百日・一年・三年・七年が内に自界叛逆難とて此御一門⁽⁴³⁾のうち(同士打)はじまるべし。其後は他国侵逼難とて四方より、ことには西方よりせめられさせ給^ハべし。⁽⁴⁴⁾⁽⁴⁵⁾と示し、他には神国王御書と撰時抄がある。

(ロ) 特に他国侵逼難を強調している。

法門可被申様之事に、

日本一州上下万人一人もなく謗法なれば、大梵天王・帝釈並^ニ天照大神等隣国の聖人に仰^ツつけられて謗法をためさんとせらるるか。⁽⁴⁶⁾

と、報恩抄には、

正法を行ずるものを国主あだみ、邪法を行ずる者のかたうとせば、大梵天王・帝釈・日月・四天等、隣国の賢王の身に入^リかわりて其国をせむべしとみゆ。⁽⁴⁷⁾⁽⁴⁸⁾と述べ、同様の遺文は一〇例を数える。

結局のところ、五濁謗法充滿の悪国である日本に対しての蒙古軍の来襲は、教主釈尊から派遣された懲罰を目的とした軍神であるとの認識で、宗祖は把握されたに違いないのである。

ところで、さらに一步踏み込んでこの蒙古問題に対する宗祖の胸中を拝すると、蒙古来襲は、他国侵逼難に対する宗祖の予言的の中を意味するものであって、宗祖に信服する門弟たちはむしろ喜びと思うであろうと、妙一尼御返事に、

又いゝし事むなしからずして、大蒙古国もよせて、国土もあやをしげになりて候へば、いかに悦給はん。⁽⁴⁹⁾
と述べられている。

もちろん、宗祖は日本に生を受け、そして、その縁を思い、生国を愛する心は人一倍である。この生国日本に対する愛情から以てすれば、蒙古によって日本が滅されることは宗祖にとって非常なる悲しみであることは言を待たないところである。このような意味からすれば、蒙古来襲を宗祖が喜ぶというようなことはいわれなきことであると、南条殿御返事に、

又むくり（蒙古）のをこれるよし、これにはいまだうけ給らず。これを申せば、日蓮房はむくり国のわたるといへばよろこぶと申。⁽⁵⁰⁾これゆわれなき事なり。
とことわっていることをみても明らかである。

宗祖にとってみれば、蒙古来襲は謗国日本への警鐘乱打のためであって、喜びどころか、宗祖の真意は開目抄に、

我日本の柱とならむ、我日本の眼目とならむ、我日本の大船とならむ、等とちかいし願、やぶるべからず。⁽⁵¹⁾

といわれるような大慈大悲の心で既述のような表現をされたと思うのであるが、あくまでも、宗祖の心底にあるものは生国日本への慈悲心である。そこに宗祖の宗教者としての真面目があるように思うのである。

(四) 地涌の菩薩と守護神

宗祖の守護神に対する基本姿勢は、守護神が法華経とその行者を、そして、日本国の守護を遂行することにある。

宗祖は諫曉八幡抄に、

南無妙法蓮華経と申人^スをば大梵天・帝釈・日月・四天等昼夜に守護すべしと見えたり。⁽⁵²⁾

と、神国王御書には、

第一天照太神・第二八幡大菩薩・第三は山王等の三千余社。昼夜に我国をまほり、朝夕に国家を見そなわし給。⁽⁵³⁾
と述べられることによって明白である。

しかしながら、もし守護を放棄するようなことがあれば、

法華経守護の梵釈・日月・四天等さのみ守護せずば、仏前の御誓^ヒむなしくて、無間大城に墜^ツべし。⁽⁵⁴⁾
と示されるように、その威力を失い、三惡道に墮ちるであろうとの警告を発するのである。

ところが、その警告を無視する結果に至るのである。それは、すでに述べたように念仏・禅等の邪法・惡法が法華の正法を覆い隠し、守護神は法味を嘗めることができないため威力を失い、天に昇り、濁惡の大難の激しさゆえにおじけずき、守護を放棄するというのである。下山御消息に、

此三の大惡法鼻を並^へて一國に出現せしが故に、此國すでに梵^ん天・日月・四王に捨^れられ奉り、守護^し善神も還^へて大怨敵とならせ給^ふ。⁽⁵⁵⁾

と、開目抄に、

仏前の誓はありしかども、濁世の大難のはげしさをみて諸天下給^づざるか。日月天にまします。須弥山いまもくづれず。⁽⁵⁶⁾

と言われることによって明らかである。

とすれば、このような濁惡謗法の邪惡に満ちた日本において、その救済は一体どうすればいいのであろうか。かかる疑問に対して宗祖は、新しき法と新しい弘通者に求められたのである。具体的に言えば、それは上行等の地涌の菩薩が濁惡謗法の末法に応現して、良藥である妙法の五字を末代幼稚の衆生に服せしむことによってのみ、その救済は可能となるのである。つまり、宗祖は自身の思想・信行・教法・宗旨の一切を根本的に宣明した最重要遺文の觀心本尊抄に、

今末法初^レ以^レ小打^レ大^レ以^レ權破^レ実^レ東西共失^レ之^レ末天地顛倒^ニ迹化^ニ四依隱不^ニ現前^一。諸天棄^ニ其國^一不^レ守^ニ護^ニ之^一。此時地涌菩薩始出^ニ現世^一但以^ニ妙法蓮華經五字^一令^レ服^ニ幼稚^一。因謗墮惡必因得益是也。⁽⁵⁷⁾

と述べられることによって明瞭である。再言すれば、宗祖は末法という善神捨國の日本に地涌の菩薩（本化弘通者）が出現して、法華經の真髓たる五字の要法（本門の題目）を必ず弘めるというのである。

しからば、正法が弘まれば守護神はどのような態度をとるのであろうか。宗祖は法門可被申様之事に、經文のごとくならば仏神日本國にまします。かれを請^ままいらせんと術はおぼろけならでは叶^はがたし。先世間の

上下万人云、八幡大菩薩は正直の頂にやどり給、別のすみかなし等云云。世間に正直の人なければ大菩薩のすみかまします。又仏法の中に法華經計こそ正直の御經にてはをします。法華經の行者なければ大菩薩の御すみかをはせざるか。但日本国にては日蓮一人計こそ世間・出世正直の者にては候へ。(58)

と、日本国の諸神の中で八幡大菩薩を以てその代表とし、その八幡も住むところがないから天に昇ってしまったのである。しかし、正法の弘まるのを見れば、当然その弘通者のところへ還帰するといふのである。さらに、宗祖が文永八年九月十二日竜ノ口へ赴く途中、鶴ヶ岡八幡宮の前で、

八幡大菩薩に最後に申べき事あり、とて馬よりさしをりて高声に申やう。いかに八幡大菩薩はまことの神か。(60)

と叱咤した、いわゆる八幡社頭諫言である。これなども八幡大菩薩の在社を確信していたゆえの発言であらうと思われる。のち、弘安三年十一月十四日に社殿を焼失した八幡に対して、

此大菩薩は宝殿をやきて天にのぼり給とも、法華經の行者日本国に有ならば其所に栖給べし。法華經の第五云、諸天昼夜常為法故而衛護之文。(62)

と、救世の大導師が出て、法華經の正法を弘めるならば、必ずや来下して守護するであらうことを宗祖は堅く信じ疑わなかったのである。

(五) 本仏と守護神

法華經二十八品中安樂行品までの前半十四品を迹門、涌出品以下勸発品に至る後半十四品を本門と称している。迹門とは久成の本仏が衆生教化のために、化迹を伽耶城に垂れて説かれた法門をいい、本門とは仏が開迹顯本、つまり

伽耶城の迹を払い、五百塵点劫の久遠実成の本地を明かし、久成正覚の本仏なりと開顯しての說法であるから本門と
いうのである。ゆえに宗祖は開目抄に、

迹門方便品は一念三千・二乗作仏を説て爾前二種の失一を脱たり。しかりといえどもいまだ発迹顯本せざれば、
まことの一念三千もあらはれず、二乗作仏も定まらず。水中の月を見るがごとし。根なし草の波上に浮るにた
り。本門にいたりて、始成正覚をやぶれば、四教の果をやぶる。四教の果をやぶれば、四教の因やぶれぬ。爾前
迹門の十界の因果を打やぶて、本門十界の因果をとき顯す。此即本因本果の法門なり。九界も無始の仏界に具し
仏界も無始の九界に備て、真十界互具・百界千如・一念三千なるべし。⁽⁶³⁾
と述べられることよつて明瞭である。

それならば、宗祖は本仏と守護神の關係をどのように理解されたのであろうか。
法華經の寿量品に、

我常在此。娑婆世界。說法教化。亦於余処。百千万億。那由陀。阿僧祇国。導利衆生。⁽⁶⁴⁾

と、同品偈頌に、

常在靈鷲山。及余諸住処。⁽⁶⁵⁾

と、同じ内容を意味するものである。すなわち、本門寿量の本仏は、常住不滅で靈山淨土に在つて說法しているが、
衆生を導利せんがために、如来秘密神通之力を以て自由自在に、いかなる国土利土たりといえども応現垂迹して法を
説き、悉く衆生を教化し、無上道に入らしめ、速かに仏身を成就することを得せしめんとするのである。

次に、本仏はいかなる衆生教化方法を用いるのであろうか。端的にいえば、仏の妙用のことについてである。

寿量品によると、

諸善男子。如來所演經典。皆為度脫衆生。或説己身。或説他身。或示己身。或示他身。或示己事。或示他事。諸所言説。皆實不虛。⁽⁶⁶⁾

と説かれている。そして、宗祖はこの寿量品の文を引用されて、日眼女釈迦仏供養事に、

法華經、寿量品云、或説己身、或説他身、等云云。東方の善徳仏・中央の大日如來・十方の諸仏・過去の七仏・三世の諸仏、上行菩薩等、文殊師利・舍利弗等、大梵天王・第六天の魔王・釈提桓因王・日天・月天・明星天・北斗七星・二十八宿・五星・七星・八万四千の無量の諸星、阿脩羅王・天神・地神・山神・海神・宅神・里神・一切世間の国々の主とある人、何れか教主釈尊ならざる。天照太神・八幡大菩薩も其本地は教主釈尊也。⁽⁶⁷⁾

と、つまり、本有常住の覚者の公表以後における釈迦を以て本地の釈尊とし、その他の諸尊のことごとくは、この本仏からそれぞれの地位や能力を持った各種の諸尊の名を以て、諸処に垂現したものに外ならぬとするのである。

再言すれば、一切世間の現象は悉く本仏の妙用の表われにすぎないのであって、梵天王・帝釈天と、あるいはまた天照太神・八幡大菩薩と現われたのも、衆生救済・皆令入仏道の大悲本願の久成本仏の妙用の表現である。

この本仏の働きは、久遠無始以来未来永劫に一貫して寸時間断なく継続されるのである。この間隙なき本仏の活動を寿量品には、

所作仏事。未曾暫廢。⁽⁶⁸⁾

と記されている。

仏寿の無量なるとともに、また本仏の化現も無量である。或示己身或示他事等の文こそ実に、法華經の包容的性格

を説いたものといひ得る根拠である。常在靈山隨時隨機に化現し、無限に衆生教化の化用を示すところの久遠実成の
釈尊こそ森羅万象の本体である。そして、如来秘密の神通力が本仏妙用の原動力なのである。

したがって、宗祖がいう諸仏・諸菩薩・梵天・帝釈等の三十有余の守護神のことごとくは、すべて本仏に包摂されて
いるのである。つまるところ、本仏と守護神の關係は、寿量品における本仏の妙用を論ずることにあるといえるの
である。

六　む　す　び

以上甚だ簡単で、いわねばならぬこともいわずじまいに終った点も多いと思うが、むすびとしていうならば、宗祖
にとって命とたのんだものは、釈尊の力であるところの法華經である。この法華經には、守護神が釈尊に対して法華
經を守るとの誓を立てている。であるから、守護神は法華經を守らねばならぬ責任がある。この關係からさらに、そ
の法華經を信じ行ずる者を守る責任がある。宗祖はその法華經の文に指示してある通りに色説されたのであるが、そ
れにもかかわらず、次々に法難にあい、どうみても守護を受けているとはいひがたいのである。してみると、宗祖は
果して本当に法華經の行者であらうかという疑問が湧いてくるのも当然である。かかる疑義に対して宗祖は、自分が
さまざまな法難にあうのは前世における法華誹謗のゆえで、その罪は極めて重く深く沈んでいる。けれども、法華經
の力は強大で、深底にある重い罪も遂には浮上し、今法難という形で現われたものに外ならない。これによって、そ
の罪が清算されたものと拝すべきで、決して守護神の守護がなかったわけではない。であるから、あのような法難を
まぬがれたという事実が、そのよき証左であらうと思うのである。もし、守護神が法華經の行者を守護する誓約を實

行しなかったとすれば、どうして一命を取り止め得たであろうか。宗祖としては、法難から自分を救ってくれたものは、守護神の本源である釈尊の力の法華経が、ある時には梵天・帝釈となり、日・月天子となり、十羅刹女と変化して現われた靈験であると考えられたと思うのである。

〔註〕

- (1) 岩波法華経下一六八。なお、祈禱鈔(定遺六七六)△曾▽・神国王御書(定遺八九二)△真▽・種々振舞御書(定遺九六九)△曾▽参照。
- (2) 法華辞典(五三二)参照。小学館日本国語大辞典、岩波広辞苑、諸橋大漢和辞典、望月仏教大辞典等もほぼ同じ内容である。
- (3) (2)でいう辞典類もただ守護する神という説明で詳細な記述はない。
- (4) 守護神という語は開目抄(定遺六〇一)△曾▽・南条殿御返事(定遺一〇八〇)△真▽に往見される。なお、それに類似する「守護の善神」・「善神」・「諸天善神」・「國中の善神」・「日本国守護の善神」という表現の仕方が圧倒的に多い。
- (5) 定遺四二四△真▽
- (6) 同五八一△曾▽
- (7) 同一一三五―一二三六△曾▽
- (8) 同四九三△真▽
- (9) 遺文には膨大な諸尊が記されているが、(5)・(6)・(7)・(8)で説示されるような範囲のものとする。なお、表(一)を眺める時、遺文番号の同一のものが、各守護神にわたってある。このことは宗祖の守護神の用い方に一定の型があることを知り得る。ちなみにその型及び遺文における引用回数を記すと左のようになる。

型	引用回数
梵天・帝釈	19
梵天・帝釈・四天	6
梵天・帝釈・日天・月天	5
梵天・帝釈・日天・月天・四天王	36
梵天・帝釈・日天・月天・四天王・天照太神・八幡大菩薩	3

(10) 五一二参照。なお、岩波日蓮文集(三五二―三五三)も参照されたい。

(11) 崇峻天皇御書(定遺一三九四)△會▽

(12) 性格・活動・働き・能力等の語彙があるが、この場合機能という語が最もふさわしいように思う。

(13) 本来ならば引用回数が多い梵天・帝釈・日天・月天・四天・十羅刹女・天照太神・八幡大菩薩のそれぞれにスポットを当てて、解明をしなければならぬであろうが、紙数の都合で梵天を以てその代表とする。なお、引用回数の大小が必ずしも重要

度を左右するとはいえないが、しかし、その多少が宗祖の宗教感情認識のパロメーターであると考えても差支えないと思う。

(14) 他の守護神もほぼ表(Ⅱ)で示すような機能を有している。

(15) 定遺五五七△會▽

(16) 種々御振舞御書(定遺九六四)△會▽撰時抄(定遺一〇五五)△真▽

(17) 下山御消息(定遺一三三二)△真・日法・日澄写本▽

(18) 法華行者値難事(定遺七九八)△真▽・窪尼御前御返事(定遺一五〇三)△真▽・千日尼御前御返事(定遺一五四五)△真▽

(19) 上野殿御返事(定遺一六三二)

(20) 影山堯雄氏『日蓮宗布教の研究』(二六―一七)参照。

(21) 定遺四五九△真・日澄写本▽

(22) 同五五九△六〇〇△會▽

(23) 南条兵衛七郎殿御書(定遺三二七)△真・日興写本▽、拙稿「不軽と上行」(七一―七三『棲神四九号』)を参照されたい。

(24) 富木殿御返事(定遺六一九)△真▽、影山堯雄氏前掲著(二六―三〇)を参照されたい。

(25) 種々御振舞御書(定遺九七四―九七六)△會▽、高木豊氏『日蓮とその門弟』(二七八―二八二)を参照されたい。

(26) 歴史学研究会編『日本史年表』(九八)

(27) 高木豊氏前掲著(二七一―二七八)を参照されたい。

(28) 安国論御助由來(定遺四二二)△真▽

(29) 宮崎英修氏『日蓮宗の守護神』(八六―九〇)・『不受不施派の源流と展開』(九五―九八)を参照されたい。なお、日蓮宗

では古来よりこの善神捨國論のことを神天上法門といい、その根拠となるものは立正安国論(定遺二〇九―二一〇・二二三)△真▽である。また、この思想の背景となる典拠は、金光明經(大正藏經一六卷四二九―四三〇)・大集經(大正藏經二三卷

三七九)・仁王經(大正藏經八卷八三三)等である。

- (30) 岩波歟異抄三六
- (31) 法然上人全集(往生大要鈔五七)
- (32) 浅井内道氏「法然房源空と宗祖日蓮」(九九〜一二三『法華文化研究第三号』所収)を参照されたい。
- (33) 勝呂信静氏「日蓮思想の根本問題」(九三〜一二六)、岩波日本思想大系『日蓮』の補注(謗法)を参照されたい。
- (34) (23)の拙稿を参照されたい。
- (35) 望月敏厚氏「日蓮教学の研究」(六六)参照。
- (36) 佐々木錦氏「日蓮の思想構造」(四二『日蓮とその教団第一集』所収)
- (37) 聖人御難事(定遺一六七三)△真▽
- (38) 定遺六六一△日興写本▽
- (39) 安国論副状(定遺四二二)△會▽・安国論御勅由來(定遺四二二)△真▽・新尼御前御返事(定遺八六七)△會▽・富木入道殿御返事(定遺一五一九)△真▽・千日尼御前御返事(定遺一五四四)△真▽等である。
- (40) 宮崎英修氏は(『日蓮宗の守護神』八六〜九〇)四つに区分されるという。すなわち、(1)悪国拋棄・・・守護国家論(定遺一一七)△會▽・災難対治鈔(定遺一六五・一六八)△真▽・立正安国論(定遺二〇九〜二一〇・二二三・二二七)△真▽・南条兵衛七郎殿御書(定遺三二二)△真▽・日興写本▽・安国論御勅由來(定遺四二三)△真▽・開目抄(定遺五四二・五五九)△會▽・富木殿御返事(定遺六一九)△真▽・観心本尊抄(定遺七一九)△真▽・願仏未來記(定遺七四〇)△會▽・日進写本▽・下山御消息(定遺一三三〇・一三三二・一三三九)△真▽・日法・日澄写本▽・兵衛志殿御返事(定遺一四〇二)△真▽
- (41) 他国移住・・・曾谷入道殿許御書(定遺九〇三)△真▽・會▽い還帰本土・・・報恩抄(定遺一二三二)△真▽・會▽・日舜・日乾写本▽・智妙房御返事(定遺一八二七)△真▽・諫曉八幡抄(定遺一八四九)△真▽・會▽(2)無力無為・・・富木殿御返事(定遺六一九)△真▽・四信五品抄(定遺一二九九)△真▽・断簡二三三(定遺二八八九)△真▽である。
- (42) 自界叛逆逆難のみを記した遺文はなく、これについての理論は十分ではない。なお、前掲岩波思想大系の補注(自界叛逆逆難・他国侵逼難)を参照されたい。
- (43) 定遺九五五△會・真▽
- (44) 同九六三△會▽
- (45) 同八八六△真▽
- (46) 同一〇四七・一〇五五△真▽
- (47) 同四五四△真▽
- (48) 同一二二四△真▽・會▽・日舜・日乾写本▽
- (49) 聖人知三世事(定遺八四三)△真▽・種々御振舞御書(定遺九六一)△會▽・一谷入道御書(定遺九九六)△真▽・撰時抄

- (定遺一〇〇七・一〇〇八) △真▽・三藏祈雨事(定遺一〇七二) △真▽・清澄寺大衆中(定遺一二三四) △曾▽・現世無
 間御書(定遺一二九二) △真▽・下山御消息(定遺一三三五) △真・日法・日澄写本▽・千日尼御前御返事(定遺一五四四)
 △真▽・断簡一二七(定遺二五一六) △真▽
 (49) 定遺一〇〇〇△真▽
 (50) 同一七六△真▽
 (51) 同六〇一△曾▽
 (52) 定遺一八四九△真・曾▽
 (53) 同八八二△真▽
 (54) 聖人御難事(定遺一六七三) △真▽
 (55) 定遺一三二九△真・日法・日澄写本▽
 (56) 同五六七△曾▽
 (57) 同七一九△真▽
 (58) 同四五五△真▽
 (59) 宮崎英修氏前掲著(八九〇・九〇)と(九六〇・九七)参照。なお、「氏神八幡大菩薩」・「日蓮の氏神を諫曉する云云」(定遺一八四四)という表現がある。
 (60) 種々御振舞御書(定遺九六五) △曾▽
 (61) 史料綜覧二五三
 (62) 諫曉八幡抄(定遺一八四九) △真・曾▽
 (63) 定遺五五二△曾▽
 (64) 岩波法華経下一六
 (65) 同三二
 (66) 同一八
 (67) 定遺一六二三△曾▽、他に開目抄(定遺五七一・五七六・五七八)△曾▽・法華取要抄(定遺八二二)△真・曾・日興写本▽
 ・聖密房御書(定遺八二四) △曾▽・諫曉八幡抄(定遺一八四九) △真・曾▽とがあげられる。
 (68) なお、註には列記しなかったが、立正大学名誉教授影山晃雄博士の大学院における「宗史特講」の講義ノートから、その考え方を随所に引用させて頂いたことを付記して、謝意を表する。
 ◇真蹟の存するものは△真▽、曾って存したものは△曾▽、写本は古写本を用い例えば△日興写本▽のように書写した者の名を冠する。

日蓮聖人遺文中に見られる法然像

奥　野　本　洋

日蓮聖人が法華経を流布するにあたり、日本国中に広まっていた念仏は大きな障害であった。聖人は念仏等より法華経がすぐれているということを説くことによって、自身の意志を大衆に知らしめようとされた。そこで、批難破折される側の法然上人について見ていくことにより、聖人の教えの一端が見られると思う。法然上人と日蓮聖人との間には、時代のつれがあり、聖人在世中の念仏者は法然の弟子、門下であるが、それらの諸師を排斥するよりも、日本の念仏の根本と目される法然を責めることが重要であつたろう。その頃の国内の念仏の状況について、聖人は次のように述べられる

「善導、法然が末の弟子等……国中に充満せり。」⁽¹⁾

「日蓮いかにかしこくも明圓房、公胤僧上、顕真座主等にはすぐべからず。彼の人人だにもはじめは法然上人をなん（難）ぜしが、後にみな墮ちて、或は上人の弟子となり、或は門下となる」⁽²⁾

「善導、法然が一門は、すわすわ、天台真言の人人も実に自宗が叶ヒがなければ念仏を申すなり。わづらわしくかれを学せんよりは、法華経をよまんよりは、一向に念仏を申して浄土にして法華経をもさとりと申す。」⁽³⁾

というようであつた。そのように多くの念仏者の中で、法然上人を破折することは、聖人の身にも及ぶことにもなつてくる。

「法然上人之孫弟念阿弥陀仏、道阿弥陀仏等諸聖人等ノ訴訟^{スル}日蓮^ニ状ニ云ク、欲^{スル}早ク被^レ召^セ決^セ日蓮^ニ摧破^シ邪見^ニ興中隆正義^ト事云云。」⁽⁴⁾

「念仏者等僉議して云ク、此れ程の阿弥陀仏の御敵、善導和尚、法然上人をのる(罵)ほどの者が、たまたま御勸氣を蒙りて此島に放されたるを、御赦免あるとていけ(生)て帰さんは心う(憂)き事也と」⁽⁵⁾

しかし、聖人は、この法然を例にあげ、強く糾弾せねばならぬとの覚悟の上に「謗法墮獄」とまで言及されていく。「此五十年が間、一天四海一人もなく法然が弟子となる。法然が弟子となりぬれば、日本国一人もなく謗法の者となりぬ。」⁽⁶⁾

一、謗法墮獄邪師法然

聖人が法然を見る時、悪人、大謗法の者等呼称に差異が見られるが、大別すると、一、悪人、悪知識、一、師子身中の虫、天魔が身に入る等の表現のちがひであり、いづれも謗法の者ということである。一、悪人、悪知識等と見られる遺文を見ていくと次の如くである。悪人と指しているのは、

「我カ道ヲ壊乱シ悪人軫多如^シ海中沙^ニ……即法然房是^レ也と……」⁽⁷⁾

「滅後^ニ悪人弘法・慈覚・智証・善導・法然等是也。」⁽⁸⁾

似たような表現では、

「惡友トハ法然・弘法・慈覺・智証等は也。」⁽⁹⁾

又、惡知識と見られるのは、

「法華經誹謗の惡知識たる法然・弘法等をたのみ」⁽¹⁰⁾

御講聞書には、

「法然・弘法等ノ大惡知識是也云云。」⁽¹¹⁾

「末法当今ニ於テ惡知識ト云ハ法然・弘法・慈覺・智証等ノ權人謗法ノ人人ナリ」⁽¹²⁾

その他、惡……とつくものでは、

「云、法然、有、惡比丘。」⁽¹³⁾

というものがある。

邪智とも述べられているが、それは、

「惡世ノ中ノ比丘ハ邪智心詭曲等云云。……善導・法然……」⁽¹⁴⁾

とみられる。謗法の者との表記は、

「善導・法然等の謗法の者にたほらかされて」⁽¹⁵⁾

「此五十余年に法然という大謗法の者いできたりて……」⁽¹⁶⁾

「善導・法然も是に例して知ぬべし。誰か智慧有ん人、此謗法の流を汲て……」⁽¹⁷⁾

「善導・法然謗法の者なれば……」⁽¹⁸⁾

「所謂弘法・慈覺・智証・善導・法然・達磨等ノ大謗法ノ者也。」⁽¹⁹⁾

等とある。直接的に謗法とは書かれていなくも、次のように反語的に述べられることもある。

「我等を如説修行の者といはずば、釈尊天台伝教等の三人も如説修行の人なるべからず。……善導・法然……等は即法華經の行者と云はれ、……」⁽²⁰⁾

その他では、

「源空深ク迷^フ此義^ニ故ニ於^ニ往生要集^ニ起^シ僻見^ニ」⁽²¹⁾

「善導・法然竝に当世の学者等が邪義に就て」⁽²²⁾

というように、僻見・邪義の表現がみられる。これらは皆ニアンスの差こそあれ、いづれも法然が謗法者であるという内容である。守護国家論中には、

「習^フ法華・真言等^ヲ諸人^ヲ譬^ス群賊・惡衆・惡見ノ人等^ニ源空カ重罪^ニ」⁽²³⁾

「源空ハ謗法ノ者也。所謂選択集ノ意ハ令^ニ人捨^テ法華・真言^ニ定^メ書^シ了^ヌ」⁽²⁴⁾

「法然上人ノ書^ス物語^ヲ間於^ニ法華真言^ニ付^テ難^ヲ或ハ譬^ス去年ノ曆祖父ノ殿^ニ」⁽²⁵⁾

とあり、法華と真言を誹謗する法然の表現が見られるのだが、三十八才鎌倉の地での著であるそれに対し、五十四才身延で著わされた曾谷入道殿許御書では、

「弘法大師ノ十住心論……此等ノ謗法謗人ハ慈恩得一之超^ニ過^シ三乘真実一乘方便之狂言^ニ善導法然之雲^ニ泥^キ千中無一捨^リ閑闔地之過言^ニ也」⁽²⁶⁾

と斥し、真言の立場が逆転し惡知識謗法の法然でも弘法に対すれば、その罪も輕いという表現がみられるのである。

次に、法然^{はつぜん}は智者であるが、天魔^{てんま}がその身に入^いったが為に、臨終^{りんしゅう}の相悪^{さうあく}く、墮獄^{だごく}を示したとの表現を追っていくならば、

「浄土宗の高祖也。十七歳にして一切経を習ヒ極め、天台六十巻に渡り、八宗を兼学して、一代聖教の大意を得たりとのしり、天下無双の智者、山門第一の学匠也⁽²⁶⁾。然るに天魔や其身^{そのみ}に入りにけん、広学多聞の智慧も空く、諸宗の頂上たる天台宗を打捨て、八宗の外なる念仏者の法師と成りにけり。」⁽²⁷⁾

というふうである。この表現は、立正安国論中にも同意のものがみられる。法然上人の智徳というものはその当時大したものがあったのである。それを聖人は、慧星とも称した。

「後鳥羽院ノ治天下建仁年中日本国ニ出^いニツ^つ慧星^{えいせい}、名ヲ曰^いニ源空法然。」⁽²⁹⁾

それほど称賛された法然だが、その身に天魔・悪魔が入^いったというのである。

「権大乘・実大乘経ヲ極メたるやうなる道綽・善導・法然等がごとくなる悪魔の身に入りたる者」⁽³⁰⁾

「而ルを天魔の身に入^いツて候善導・法然など……」⁽³¹⁾

「然^{しか}後鳥羽院ノ御宇建仁年中ニ法然、大日^{だいにち}二人ノ有^あニ増上慢ノ者^{しや}。悪鬼入^{あくき}ニ其身^{そのみ}ニ狂惑^{きやうかく}ニシ國中ノ上下^{じやうげ}。」⁽³²⁾

「観経へすかしをとす悪友は、善導・法然是也。此は第六天の魔王が智者の身に入^いツて善人をたばらかす也。」⁽³³⁾

天魔が身に入^いったというのではなく、法然自らを指して天魔との表現もみられる。

「一切衆生、善導・恵心・永観・法然等の大天魔にたばらかされて」⁽³⁴⁾

天魔等が智者の身に入^いって、せっかく大乘の教学を習得しながら謗法者になってしまふというのは、師子身中虫といわれることであらう。

「謗法の法然に同じて如^レ師子ノ身中ノ虫ノ自食^ニ師子^一」⁽³⁵⁾

「師子の身の中の虫の師子を食フと、仏の記シ給フはまことなるかなや」⁽³⁶⁾

謗法者である法然は、愚癡の道俗や女人をたぶらかしたり、すかしたりする為に、墮獄となり、悪い臨終の相を示すこととなる。

「法然上人竝ニ所化ノ衆等ノ称^ス可^レ墮^ニ阿鼻大城^一」⁽³⁹⁾

「如^レ是申師も弟子も阿鼻の焰をや招かんずらん」⁽⁴⁰⁾

「法然房が墓所をば、仰^ニ付テ大神人^一堀^ニ出^シ之^ヲ、被^レ流^ニ鴨河^一」⁽⁴¹⁾⁽⁴²⁾

「邪師源空存生之間永ク沈^ニ罪条^一滅後之今ハ且勿^ニ死骨^一」⁽⁴³⁾

二、法然上人の系譜と捨閉閣抛

一代五時圖⁽⁴⁴⁾に浄土の系譜が次のようにみられる。

天竺十四五六卷

十住毗婆沙論云、龍樹菩薩造
羅什三藏訳

不退地

難行道 譬^ハ如^ニ陸路歩行苦^一

易行道 水道乗^レ船則楽^一

十仏百三十余菩薩並阿弥陀仏等

齊世

——曇鸞法師 本三論宗人作淨土論註二卷

唐世

——道綽禪師 善導師也作安樂集二卷

安樂集云、大集月藏經云、我末法時中、億億衆生起行修道、未^レ有^ニ一人得者^一。當今末法、是五濁惡世、唯有淨土一門、可^ニ通入^ス路^一。

唐世

——善導 玄義一卷。序分義一卷。定善義一卷。散善義一卷。觀念法門一卷。

往生禮讚一卷。般舟讚一卷。法事讚上下。已上九卷。

隱岐院御宇建仁年中、今五十余年也

——法然源空

選撰集一卷

未^レ有^ニ三人得者^一、二千中無^レ一

——除淨土三部經之外法華經等一切。除阿彌陀仏一切仏菩薩一切神祇等。

難行——聖道——雜行

捨閑闍勘 天台法華宗等八宗

易行——淨土——正行

——阿彌陀仏・十即十生百即百生

六百三十七部二千八百八十三卷

聖人が法然を取りあげ攻撃される時には、必ずといつてよい程、道綽・善導等の名があがっている。守護國家論に「曇鸞・道綽・善導・慧心等ノ諸師皆於法華真言等ノ諸經作末代不相応ノ釈。依之ニ源空竝ニ所化ノ弟子以

法華真言等ニ立^レ雜行^ト(45)

と述べ、曇鸞から恵心僧都源信そして法然への流れがみられる。善無畏鈔に、

「曇鸞ノ難易、道綽ノ聖道淨土、善導が正雜二行乃名目^ヲ引^キ天台・真言等の大法^ヲ念仏^ヲ方便と成せり^〇」(46)

法然は念仏宗を立てるにあたり、自宗をはめる為に他宗を嫌う常套手段を用いたのだと聖人は言われる。(善無畏鈔取意)道綽については撰時抄に次の如く述べている。

「漢土の道綽禪師が云ク、正像二千、四箇の五百歳には、小乗と大乘との白法盛なるべし。末法に入ッては彼らの白法皆な消滅して、淨土の法門念仏の白法を修行せん人計り生死をはなるべし^〇」(47)

「道綽禪師という者あり。唐の世の者、本は涅槃經をかうじけるが、曇鸞法師が淨土にうつる筆を見て、涅槃經をすてて淨土にうつて聖道・淨土の二門を立テたり。又道綽が弟子に善導という者あり。雜行・正行を立つ^〇」(48)

そして、その道綽の弟子の善導が雜行正行ということを言い出したのだと。

「善導は法華經を雜行と名け、剩へ千中無一として千人信ずとも一人得道の者あるべからずと書り^〇」(49)

当時の人々に、善導・法然は、弥陀の再誕あるいは勢至菩薩の化身とあがれていた為、その者たちが法華經を誦することは、一大事である。それに対し、聖人は、彼らが千中無一、未有一人得者というが、それは經に照らしての見解ではないことを示すのである。聖人がそれについてふれている御書をみるならば、化身・再誕とみれるのは、

「号^シ勢至ノ化身、或ハ仰^キ善導ノ再誕^ニ」(50)

「生身の弥陀仏とあがむる善導和尚」(51)

「善導和尚は弥陀善逝の応化、或は勢至菩薩の化身と云へり。法然上人も亦然也。善導の後身といへり^〇」(52)

「善導和尚は西土の教主弥陀如来の化身なり。法然上人は大勢至菩薩の化身なり。」⁽⁵³⁾

「阿弥陀仏の化身とひびかせ給フ善導和尚……勢至菩薩ノ化身とあをがれ給フ法然上人……」⁽⁵⁴⁾

という如くである。又、千中無一等は広範圓にわたって上げているが、一部を上げれば、

「未有一人得者十即十生百即百生千中無一」⁽⁵⁵⁾

「法華経は末法に入ては未有一人得者千中無一等」⁽⁵⁶⁾

「十即十生百即百生乃至千中無一」⁽⁵⁷⁾

「善導・法然が千中無一の悪義」⁽⁵⁸⁾

とある。法然は、善導らの釈を料簡して、末代には念仏以外の法華経などを難える念仏では、千人が持つとも一人として仏になることなく、一向に念仏する者は、十人が十人成仏するのだというのであるが、聖人は、⁽⁶⁰⁾

「経文には若有聞法者無一不成仏と談じて、此経を聞けば十界の依正皆仏道を成ずと見上たり」⁽⁶⁰⁾

「此事本より私の語を以て是を難すべからず、経文を先として是をただすべきなり」⁽⁶¹⁾

と述べ、私の語で判断すべきでないことを指摘する。

次に、捨閉闍地について見ていくならば、日蓮聖人が依法不依人の依法とする法華経を、法然は「捨閉闍地」と扱っているのである。即ち、法華・真言等の難しい修行は必要ないとしたのである。そこで聖人遺文にも、この法然の四字の言葉に対して反撃する点が処々に見られる。四字についてふれているところを見ると、

「法然が捨閉闍地」⁽⁶²⁾

「法然上人ノ捨閉闍地ノ四字」⁽⁶³⁾

「法華經の門を閉ぢよ」⁽⁶⁴⁾

「法然が捨閉闍拋」⁽⁶⁵⁾

「法然上人云ク捨閉闍拋云云」⁽⁶⁶⁾

「末法には法華經の門を堅く閉て人を入レじとせき」⁽⁶⁷⁾

「對ニ称名念仏ニ難行方便捨閉闍拋」⁽⁶⁸⁾

「法然が法華經をなげすてよ」⁽⁶⁹⁾

「法然は捨閉闍拋と云云」⁽⁷⁰⁾

「法然が捨閉闍拋等」⁽⁷¹⁾

「依ニ法然之選択ニ則忘教主ニ而貴ニ西土之仏馬太、拋ニ付屬、而闍ニ東方之如來、唯專ニ四卷三部之經典、空ク拋ニ一代五時之妙典」⁽⁷²⁾

「法然が捨閉闍拋の文」⁽⁷³⁾

「此三人の念仏を弘めさせ給ヒし時にのたまはく、未有一人得者、千中無一、捨閉闍拋等云云」⁽⁷⁴⁾

「法然上人は捨閉闍拋」⁽⁷⁵⁾

「法然ノ捨閉闍拋」⁽⁷⁶⁾

「法然が捨閉闍拋の四字」⁽⁷⁷⁾

「捨閉ノ閉ノ文字ハ閉レ眼ヲ」⁽⁷⁸⁾

「法然ハ捨閉闍地ト云ヒ」⁽⁷⁹⁾

以上、捨閉闍地の主なるところを上げたが、法然はそれを選択集にて述べているのである。

「貴踐上下皆以ニ選択集ニ思ニ化法ノ明鏡」⁽⁸⁰⁾

「今ノ世ノ道俗ハ貴ニ選択集ニ故ニ」⁽⁸¹⁾

「有ニ法然ニ作ニ選択集ニ矣則破ニ一代之聖教ニ遍ク迷ニ十方之衆生」⁽⁸²⁾

日蓮聖人が、法然は選択集にて捨閉闍地と書き法華經を捨ててゐることは謗法であると攻撃されるのに対し、その門下の者達の反論が見られる。

「佐渡國の念仏者等數百人、印性房と申スは念仏者の棟梁也。日蓮が許に来て云ク、法然上人は法華經を抛テよとかかせ給フには非ず。一切衆生に念仏を申させ給ヒて候」⁽⁸³⁾

法然上人が法華經を抛よと言つた裏には、法華經が末代の機に叶ないということが述べられるのであるが、日蓮聖人は、そのような説は用いないのだといわれる。⁽⁸⁴⁾ 聖人は開目抄の中で

「法然云ク諸行ハ非レ機ニ失レ時ヲ等。云云…… 伝教大師云ク正像稍過キ已テ末法太有レ近。法華一乘ノ機今正其時。何ヲ以テ得レ知。安樂行品ニ云ク末世法滅ノ時也云云。…… 彼は一切經に証文なし。此正法華經によれり」⁽⁸⁵⁾

と述べ、むやみに法然を攻撃してゐるのではなく、それだけの理由があることを示している。

「於ニ此國土ニ以ニ權教ニ取ニ人ノ意ニ失ニ実教ニ者有レ之歟如何。答テ曰ク爾也。問テ曰ク其証擿如何。答テ曰ク法然上人所造ノ等選擇集是也。今出ニ其文ニ合ニ上ノ經文ニ令レ露ニ顯ニ其失」⁽⁸⁶⁾

「法然・隆寛興^シ浄土宗^ニ破^{シテ}実大乘^ニ付^キ権宗^ニ捨^テ一切經^ヲ立^ツ教外^ニ」⁽⁸⁷⁾

「於^テ法然^ノ者不^レ知^ル純円之機・純円之教・純円之國^ニ」⁽⁸⁸⁾。爲^ス権大乘ノ一分^ニ觀經等ノ念仏不^レ辨^ス権実^ヲ震旦ノ三師之釈^ヲ以^テ之^ヲ此國ニ令^シ流布^ス実機^ニ授^ケ権法^ヲ純円ノ國成^ル権教ノ國^ニ……」

いづれも、権大集の觀經等を依りどころとしている点を強く指摘しているのである。

「浄土宗と申スも権大乘の一分なれども、善導・法然がたばかりかしこくて、諸經をば上げ觀經をば下シ、正像の機をば上げ末法の機をば下^シ、末法の機に相叶へる念仏を取出シて、機を以て經を打ち、一代の聖教を失ひて念仏の一門を立てたり⁽⁸⁹⁾」

以上聖人の法然に対する批難、攻撃を見てきたが、聖人と時代を同じうした法然の弟子を批難するよりも、やはり法然を元凶とみられている。そして、同時に、道綽、善導等の源流をあげ、法然の思想の依りどころをついている。聖人の他宗批難は、念仏宗に限ったことではないが、聖人の立教開宗と同時に念仏への攻撃が始まり、それが一番永い期間に及んでいる点に特長がある。又、その信仰を持つ層が聖人の教化の対象とする層、即ち一般大衆にあった事や、一方は弥陀の名号、一方は法華經の名号を唱へるという類似点があった為に、自分の意図する宗教を流布する為には、何をおいても破折せねばならぬ相手であった。

〔註〕

- (1) 種々御振舞御書(定九八四)
- (2) 破良觀等御書(定一二八四)
- (3) 十章鈔(定四九〇)
- (4) 行敏訴狀御会通(定四九七)

- (5) 種々御振舞御書 (定九七八)
- (6) 撰時抄 (定一〇三二)
- (7) 念仏無間地獄鈔 (定三九)
- (8) 御講聞書 (定二五七六)
- (9) 御講聞書 (定二五九〇)
- (10) 上野殿後家尼御前御返事 (定三二九)
- (11) 御講聞書 (定二五四五)
- (12) " (定二五六五)
- (13) 法華本門宗要鈔 (定二一五二)
- (14) 最蓮房御返事 (定六二二)
- (15) 題目弥陀名号勝劣事 (定二九八)
- (16) 南条兵衛七郎殿御書 (定三二五)
- (17) 星名五郎太郎殿御返事 (定四一九)
- (18) 四余金吾殿御返事
- (19) 御講聞書 (定二五六五)
- (20) 如說修行鈔 (定九三七)
- (21) 守護國家論 (定一一二)
- (22) 普無畏三藏鈔 (定四七五)
- (23) 守護國家論 (定一〇五)
- (24) " (定一〇六)
- (25) " (定一一七)
- (26) (定本九〇七頁)
- (27) 念仏無間地獄鈔 (定三八)
- (28) 立正安國論 (定二一七)
- (29) 当世念仏無間地獄事 (定三二一)
- (30) 開目抄 (定五五六)
- (31) 一谷入道御書 (定九九二)
- (32) 安國論御助由來 (定四二三)

- (33) 兄弟抄(定九二三)
 (34) 智妙房御返事(定一八二六)
 (35) 二乗作仏事(定一五七)
 (36) 撰時抄(定一〇四一)
 (37) 星名五郎太郎殿御返事(定四一九)
 (38) 千日尼御前御返事(定一五四二)
 (39) 災難対治鈔(定一七一)
 (40) 唱法華題目鈔(定一九一)
 (41) 念仏無間地獄鈔(定四〇〇)
 (42) 立正安国論(定二一九)にも同じようにみえる。
 (43) 念仏無間地獄鈔(定四一)
 (44) (定二八三)五
 (45) 定一〇三
 (46) 定四一一
 (47) 定一〇〇六
 (48) 定一〇三一
 (49) 聖恩問答鈔(定三八三)
 (50) 念仏無間地獄鈔(定三九)
 (51) 聖恩問答鈔上(定三六一)
 (52) 〃(定三六二)
 (53) 星名五郎太郎殿御返事(定四一六)
 (54) 四条金吾殿御返事(定六六三)
 (55) 行敏訴状御会通(定四九八)
 (56) 開目抄(定六〇七)
 (57) 四条金吾殿御返事(定六六三)
 (58) 撰時抄(定一〇四〇)
 (59) 妙法比丘尼御返事(定一五六八)
 (60) 聖恩問答鈔上(定三六一)

- (61) 星名五郎太郎殿御返事 (定四一六)
 (62) 題目弥陀名号勝劣事 (定二九九)
 (63) 当世念仏者無間地獄事 (定三二三)
 (64) 六郎惣長御消息 (定四四一)
 (65) 法門可被申様之事 (定四四五)
 (66) 行敏訴狀御会通 (定四九七)
 (67) 開目抄 (定六〇八)
 (68) 曾谷入道殿許御書 (定九〇七)
 (69) 撰時抄 (定一〇一九)
 (70) 下山御消息 (定一三二九)
 (71) 〃 (定一三三九)
 (72) 立正安国論 (広本) (定一四六四)
 (73) 教行証御書 (定一四八三)
 (74) 妙法比丘尼御返事 (定一五五七)
 (75) 諫峯八幡抄 (定一八四五)
 (76) 一代五時図 (定二二八五)
 (77) 断簡 (定二四九五)
 (78) 御講聞書 (定二五八八)
 (79) 〃 (定二六一六)
 (80) 念仏無間地獄抄 (定三九)
 (81) 守護国家論 (定一二二)
 (82) 立正安国論 (定二一四)
 (83) 佐渡御書 (定六一六)
 (84) 一代聖教大意取意 (定七五)
 (85) 〃 (定本五九四)
 (86) 災難対治鈔 (定一六七)
 (87) 教機時国鈔 (定二四五)
 (88) 当世念仏者無間地獄事 (定三一八)
 (89) 本尊問答鈔 (定一五八一)

身延山における日蓮聖人

——弘安二年の春から夏へ——

上 田 本 昌

一、弘安二年の正月

弘安二年（一二七九）己卯、宗祖は五十八才の正月を身延の草庵で、心しずかに迎えられた。前年に発した病は、一時恢復するが、完治し切れずむしろ慢性化して、健康状態は必ずしも好調な時ばかりではなかった。

また此の年は、先きに宗祖が予言された他国役遍の難について、すでに「文永の役」があつた後を受け、再び異国の来襲が予想され、元の使者周福らが来たが、幕府はこれを博多で斬り、世上の不安はつる一方であつた。⁽¹⁾このため異国降伏の祈願が各地の社寺で催されたりした。また北条時宗は加賀熊坂庄を東福寺に寄進し、後深草・龜山の兩上皇は、睿尊について受戒するなど国内の政界・宗教界は対策に苦慮しつつ、慌しい日々を送っていたのであつた。⁽²⁾

こうした中で、早くも身延入山五年目の正月を西谷で迎えた宗祖のもとへ、餅九十枚と薯蕷^{やまのいも}五本が上野殿から、三日のひつじの時（午後一時〜三時頃）に到着した。駿河国富士郡上野郷を出発した使者は、正月三ヶ日の中に西谷へ着くべく、特に正月用の食糧を用意して、險難惡路を訪れて来たのであつた。その御礼状によると、「この兩三年は

日本国の内、大疫起りて人半分げんじて候上、去年の七月より大なる飢渴^{けがく}にて、里市^{さとち}のむへんものとの山中の僧等は命存じがたし⁽³⁾。」とあるので、二、三年続いて起った悪性の流行病により、骸骨路に充てりという状態を呈し、更に昨年の七月以来飢饉に襲われて、里・市の数多くの人々、及び山中の僧達までもが、命をつなぐことが困難であったというのである。

こうした窮乏の状態について、その原因を、「日蓮は法華経誹謗の国に生れて观音王仏の末法の不軽菩薩のごとし（乃至）王もにくみ民もあだむ。衣もうすく食もとほし。」と述べている。王民共に法誹の国と化したことにより、日本中が大疫・飢渴に悩まされる結果となつて、日蓮自身もまた不軽や覚徳比丘のような忍難の立場に置かれているものである、としてゐるのである。迫害を受けながらも礼拝行を続行した不軽菩薩の如くであるというのは、宗祖自身⁽⁴⁾が立止（法華経）によつて、安国（仏国土）を実現しようと努力しているにもかかわらず、種々の法難迫害にあつて来たこととの対比であり、衣・食の乏しい現実も、所詮は正法誹謗の国に生れた「法華経行者」の体験しなくてはならぬ一つのプロセスとみなし、不軽や覚徳の「杖木瓦石、而打擲之⁽⁴⁾」という迫害と同じ立場にあるものとみなしていることがわかる。

さて、八日後の十一日には、上野郷主から二十枚の餅が、西谷の御宝前へ捧げられている。その礼状は一枚の短文であるが、宛名は「上ののがうす等のとのばら」となつてゐる。従つて相手は一人ではなく複数であつたろうと考えられる。文中にも「今の檀那等は」とあるのを見てわかる如く、上野の郷主等何人かが奉納して来たものであるといえる。また「もちゐを法華経の御宝前にささげたり。後生の仏は疑なし。なんぞ今生にそのしるしなからむ⁽⁵⁾。」という文面から推して、かつては浄土往生の信仰を持っていた者等であつたろうと考えられる。故に法を中心とした後

生の成仏を説き示しているが、今生に於ても何等からの「しるし」が現れて来るであろうことを認めている点から、やはり「現安後善」を説示されたものとみなしえよう。⁽⁶⁾

二、弘安二年の春

二月に入ると間もなく二日に、四条金吾の夫人である日眼女が、教主釈尊一体三寸の木像造立を行い、そのための供養として驚目を送って来た。これは日眼女が三十七才の厄年を迎えたので、釈迦仏を造立して加護を得ようとしたためのものであった。その折りの御返事であるが、往時は厄年も現在と異り、女性三十七才の厄があったものと考えられる。四条金吾は先きに建治二年七月にも釈迦仏の木像一体を造立し供養しているが、今回は妻日眼女の造立である。仏像の造立が夫妻でおこなわれたという点からみても、四条氏の信仰が如何に深いものであったかを知ることができよう。御書には先ず「御守書きてまいらせ候。」⁽⁸⁾とあり、木像本尊の造立に当り、「御守」が書き与えられたことに注目すべきである。これは「法華經、壽量品云、⁽⁷⁾」という次の文から推して、「守護の曼荼羅」を意味するものとも考えられる。東方の善徳仏や中央の大日如来を始め、三世諸仏、上行菩薩等、文殊舎利弗等、大梵天王、日月明星、天照八幡等の諸神の名が挙げられ、「其本地は教主釈尊也。」としている。曼荼羅に名目をつらねている諸仏諸神は勿論、その他の諸仏の名を挙げ、その本地を示す形をとっているが、木像の造立に当り曼荼羅を授与して、その木像がまさしく「教主釈尊」たることを証し、「壽量品の仏」として認められるものであることを明らかにするためであったろうと考えられよう。即ち、造立の釈尊は単なる釈迦仏ではなく曼荼羅の前に奉安することにより、諸仏諸神の本地開顯された教主としての釈尊であることを証するための裏付けとなるものであり、曼荼羅の前に奉安されること

により、開眼されたことにもなるという意味を含んだものとも解しえよう。従つて、「釈尊一体を造立する人は十方世界の諸仏を作り奉る人なり。」という意義を持つことになるのである。曼荼羅のことを「御守」と称する用例は建治元年八月の『妙心尼御前御返事』、文永十年八月の『経王殿御返事』等にも見ることができよう。

また方便品の「若人爲^レ仏故、建立^ニ諸形象^一、刻彫^{シテ}成^ニ衆相^一、皆已成^ニ仏道^一」の文を釈して「文の心は一切の女人釈迦仏を造り奉れば、現在には日々々々の大小の難を払ひ、後生には必ず仏になるべしと申す文也。」と述べ、更に日眼女が厄年のために祈願したことは今生の事のように思えるが、教主釈尊を造立したことにより、同時に後生も疑いなきものである、として「現安後善」が説かれているのである。要するに宗祖は、釈迦仏の造立を認め、曼荼羅の前に奉安することによって、その造立仏が本地開頭の教主釈尊であるとみなし、それによって現安後善の功德がえられることを主張されているのである。この現安後善は「身はこれ安全にして、心はこれ禪定ならん」という『立正安國論』以来、一貫した宗祖の理想であり、この事は又仏の究極の目的であつたと解しえよう。

尚、また宗祖は身延山にあって、庵室には常に立像の釈迦仏を祀り、その前に法華経を奉安して、朝夕読誦しておられたことから考え、釈迦仏の前に法華経を安置することにより、その仏が本門寿量品の教主釈尊であることを示すためのものであつたと解しえよう。日眼女の場合も同様の意義を持ったものといえる。即ち曼荼羅の授与は、一つには造立の仏が寿量品の教主たることを示すため、二つには「現安後善」の「お守」として、書き与えられたものと考えられるのである。

次に二月二十一日付の『孝子御書』がある。これは真蹟二紙を残す断片であるが、『録外考文』によると、「賜武州宗仲之弟兵衛志之書也」⁽¹⁰⁾としてゐる。御書は初めに「御親父御逝去の由」を記し、兄弟で法華の大法を信用し、

親父から度々の勘当を受けたが、ついに父の勘気を解き「前に立ちまいらせし御孝義」を賞し、「あに孝子にあらずや」⁽¹¹⁾と述べている。末法に法華經を信用する者には、悪鬼が怨をなす事は疑いなきことであるとし、これを耐え忍んだ兄弟は淨藏・淨眼か又は藥王・藥上にも比することのできる者であるとし、終りに「兄弟の御中不和にわたらせ給ふべからず、不和にわたらせ給ふべからず。」と重ねて訓誡している。父を失った兄弟に対して益々法華信仰に精進し、一致協力すべき旨を教示されたものであるといえる。池上兄弟については、兄の宗仲は一途に法華信仰に入つて堅固な心を持っていたが、弟の兵衛志宗長も兄と共に入信したものの、父や兄の間に入つて悩みの多い心情であつたようである。故にこの御書の中でも、「貴辺の御事は心の内に感じをもう事候。」とあつて、弟の心情をよく推察されているところがみられる。こまやかな心の動きをとらえることができる。また宗祖は二月に「釈子日目」と「妙心」に、それぞれ曼荼羅を授与されている。日付は兩軸とも不明であるが、この頃、西谷との交流があつたことは確かである。前者は桑名の寿量寺に、後者は中山の淨光院に、各真蹟が保存されている。⁽¹²⁾

さて、西谷に春が訪れ、陽光の輝きが増す三月月上旬、二十六日には故松野六郎左衛門の妻から書信が届き、その御返事が記されている。松野氏はすでに世を去つたので、その妻は後家尼といわれていた。真蹟は伝つていないが、身延行学朝師の写本がある。文意は安樂行品の文を引き、又八一眼の亀Vの譬を用いて、法華經に値うことの意義を説いている。更に弥陀念仏と法華經の題目を比較し、「日輪と星との光くらべのごとし」⁽¹³⁾と述べ、この道理をわきまえぬ邪見の者が国中に充満し、讒訴・罵詈・刀杖の難を加え、度々流罪に値つたが、これは勸持品の「經文にすこしもたがはず。されば涙左右の眼にうかび、悦び一身にあまれり。」と値難による經文色説の法悦を表明している。値難によつて身命の危険が、常につきまとうことになるが、「三宝の御助にあらずんばいかでか一日片時も持つべ

き。」と謗法の徒によって生ずる迫害から身を守るためには、三宝諸天の御守護がなくては、片時と雖も身命を持つことができないとして、三宝守護を値難と同時に期していたことがわかる。これは『撰時抄』の結文と一致するものであり、宗祖の持っている八法華經行者守護に關する一つの考え方を知る上で、大事な一文といえよう。その上に「未だ見参にも入らず候人の、かやうに度々御をとづれのはんべるはいかなる事にや、あやしくこそ候へ。」とあるので宗祖はこの尼とはまだ対面したことがなく、文書の上での交際であつたことがわかる。尼は度々文を西谷へ送り教化に浴したり供養をしたりしていたようである。「法華經の第四の卷には、釈迦仏、凡夫の身にいりかはらせ給ひて、法華經の行者をば供養すべきよしを説かれて候。釈迦仏の御身に入らせ給ひ候歟。」とあるので、尼の外護の度合や篤信の状を案ずることができよう。同時に又、一度も逢つたことのない信者に対しても、懇篤なる教化が施されていたことを思う時、教化の在り方について、一つの在り方を学ぶことができよう。

次に四月には、釈尊降誕会を期して八日に、「日向法師」と「優婆塞日田」に宛た曼荼羅が書かれている。更に日付は不明であるが、同じく四月に「比丘日弁」へ宛たもう一幅の曼荼羅もある。⁽¹⁵⁾『高祖年譜』によると、「朗向二子」に授与されたことにもなっている。⁽¹⁶⁾

また『上野殿御返事』が、「卯月二十日」付で記されている。これも行学朝師の写本がある。『考文』によると「称三杖木書」、親書在三子身延、或弘安五年。古来為賜三南条七郎次郎、未見三所出⁽¹⁷⁾とあり、『本満寺御書』(第九冊九十三)の奥書には、「御正筆身延山に在之」とあるので或いはかつて親書が身延に存在したものとも考えられる。

『境妙庵目録』によると、弘安五年の御書としているが、今は『定本』の系年に従うことにしよう。富士の上野、南条時光に宛た書簡であるが、时光は南条兵衛七郎の長子である。父の七郎は早くから宗祖の教化を得ていたが、文永

二年に病歿したあと、母と共に深い法華信仰の念を燃やした。西谷の宗祖へしばしば御供養の品々を届け、外護の丹精を抜きんでた一人である。弟に七郎五郎がいるが、兄と一緒に信仰心篤く、男の能の備はり将来を期待されたが惜しくも弘安三年九月に若干十六才で世を去る。(詳しくは後に弘安三年の項でふれることにする。)

「杖木書」といわれるように、この御書は「抑も日蓮種々の大難の中には、竜の口の頸の座と東条の難にはすぎず⁽¹⁸⁾」と不自惜身命の忍難弘経について述べ、勸持品の「二十行の偈は日蓮一人よめり⁽¹⁹⁾」とあって、『開目抄』で究明した⁽²⁰⁾「法華経行者」の一段と共通している。「又涌出品は日蓮がためにはすこしよしみある品也。其故は上行菩薩等の末法に出現して、南無妙法蓮華経の五字を弘むべしと見へたり。しかるに先日蓮一人出来す。」とある如く、勸持品と涌出品との関連を求め、⁽²¹⁾「弘行使上行」たることへのよしみを持たせている。更に提婆品を挙げて「一経第一の肝心なり」とし、「竜女が即身成仏あきらかなり。提婆はこころの成仏をあらはし、竜女は身の成仏をあらはす。一代に分絶たる法門也。(乃至)法華経にかぎりて即身成仏ありとさだめ給へり⁽²¹⁾」と竜女と提婆の成仏によせて、法華経の即身成仏を説いている。末文に至って「とにかくに法華経に身をまかせ信ぜさせ給へ」という結論も、『開目抄』の「善に付け悪につけ法華経をすつる、地獄の業なるべし⁽²²⁾」と同じ意義を持った言葉として解しえよう。

また「自他の生死はしらねども、御臨終のきざみ、生死の中間に、日蓮かならずむかいにまいり候べし。」とあるは、先きの即身成仏説による⁽²³⁾「現安」に對し、爰では臨終正念による⁽²⁴⁾「後善」を期されたものといえる。若し臨終の時が来たらば、日蓮が必ずむかに参り、靈山浄土へ誘入しようという意味であろうから、靈山往詣を意味する一説といえる。

さて、この御書の三日後には、四糸金吾に宛た『陰徳陽報御書』が執筆されている。断片二紙の短文で、後半しか

伝っていない。主人に對し又皆人に對しての振舞いに注意すべきことを説き、陰徳を積むことによって陽報が現れ、所領もかさなり、大果報をうるに至ることを説いている。「上に申す事は私の事にはあらず。外典三千、内典五千の肝心の心をぬきてかきて候⁽²³⁾。」という末文から推すと、この御書の前半には、恐らく内外典の文を引き、四条氏への教化と、日常の在り方などが詳しく記されていたものと考えられるのである。四条氏宛の御書には、この種の型式による書簡が多く、宗祖も特に氣をつかっていた檀越の一人であったといえよう。

三、弘安二年の夏

月が變つて五月に入ると、二日に新池殿から米三石が送られて來た。新池殿については、『別頭統記』によると、「未^レ知^三姓名^一遠州浜名郡新池^{ナリ}邑主⁽²⁴⁾」としつゝも、鎌倉で金原法橋と医を通じて交りをつ結んだことや、宗祖からは厚い教化を受けたこと、更にその妻も落髮して新池尼となつたことが記されている。また『扶老』には「具^ニ新池左衛門殿^一云^ニベキ歟^一」⁽²⁵⁾とあり、『健鈔』には「八木鈔」の題号で「遠江国人也」⁽²⁶⁾と簡略に記されているのみである。即ち「八木三石送給候。今一乗妙法蓮華經の御宝前に備へ奉りて、南無妙法蓮華經と只一遍唱へまいらせ候畢。」⁽²⁷⁾という書き出しで始つてゐるため、「八木鈔」と呼ばれるに至つたのであるが、この「法華經の御宝前」に注目したい。法華經に對する供養が強調されている御書は他にもあるが、爰では明確に御供養の米を法華經の御宝前に備へ奉つたというのであるから、前にも少しくふれたように、西谷草庵の本尊勸請は、立像の釈尊像の前に、法華經が安置されるという形式をとつてゐたことがわかる。

さて「いとをしみの御子を、靈山淨土へ決定無有疑と送りまいらせんがため也。」とあるので、新池殿は最愛の子

を失い、その供養として米を送って来たことがわかる。この靈山淨土は云うまでもなく後生善処としての淨土を指しているが、「余宗の人々は念仏者・真言等に随へられ、何れともなければ、つよきに随ひ多分に押されて、阿弥陀仏を本尊とせり。現在の主師親たる釈迦仏を閑きて、他人たる阿弥陀仏の十萬億の他國へにげ行くべきよしをねがはせ給ひ候。」とある点からすれば、三徳を兼備した釈尊をもって本尊とすべきであり、更に西方十萬億の極樂淨土へ逃げ行くことを「愚なる人々実と思ひて、物狂はしく金拍子をたたき、躍りはねて念仏を申し、親の國をばいとひ出でぬ」という状態になっていることを嘆かれ、謗法の業にひかれてゐることを指摘している。従つて

靈山淨土||主師親たる釈迦仏の國土・法華經行者の淨土(隨自意)

極樂淨土||阿弥陀仏の國土・十萬億の他國(隨他意)

「淨土」に対して右の如く、「現在の父たる釈迦仏」の國土をもって「靈山淨土」とし、これを重んじ、「不孝の失」からまぬがれるべきであるという立場を示している。爰では破邪の対象を専ら淨土・真言におきつつ、宗祖の立場が示されているが、これは対告衆が比較的新しい信者であるため、法華經と諸經との勝劣を中心に、八權実相對Vを説かれたものとも考えられる。故に成仏についても前文では、亡った御子については靈山淨土へ「送りまいらせんがため」の法華經の功德が説かれ、後半には「法華經は仏説也、仏智也、一字一点も是を深く信すれば我身即仏となる。」というように現在の法華經信者は、「我身即仏」たりうると説き、ここでも現安と後善の兩説を示しているのである。「毒藥變じて藥となり、衆生變じて仏となる、故に妙法と申す。」というところに、三説超過の妙法と、「我身即仏」の究極を端的に顯したものとみなしえよう。

ところで新池氏は、以前に西谷を訪れ、宗祖の教化をえていた人であつたことは、此の御書の末文から推しても考

えられる。宿世では父母が兄弟であつたかもしれないと述べ、更に「世間ひまなき人の公事のひまに思ひ出させ給ひけるやらん。」とあるので、新池氏は公事も多忙な身の上であつたことが知れるのであり、身分も或る程度高い人であつたことがわかる。即ち、新池氏が身延山を訪問し、宗祖から親しく教えを受けて帰宅し、改めてその御礼と子の追善供養のために、米三石を奉納して来たことに対する御礼状が、本書である。最後に身延山への交通状況や、地理的環境が、久し振りに記されている。

「遠江国より甲州波木井の郷身延山へは道三百余里に及べり。宿々のいぶせさ、嶺に昇れば日月をいただき、谷へ上れば穴へ入るかと覚ゆ。河の水は矢を射るが如く早し。大石ながれて人馬むかひ難し。船あやうくして紙を水にひたせるが如し。男は山かつ、女は山母やまははの如し。道は繩の如くほそく、木は草の如くしげし。かかる所へ尋ね入らせ給ひて候事、何なる宿習なるらん。釈迦しやくわ仏は御手を引き、帝釈は馬となり、梵王は身に随ひ、日月は眼となりかはらせ給ひて入らせ給ひけるにや。ありがたしありがたし。」⁽²⁹⁾

旅程の「三百余里」については、当時と現在とでは換算上に相違があるので、三百という数にこだわる必要はないと考えられるが、身延山への道路条件、旅行機関は、まことに不便な状況であつたことが知れよう。こうした「人馬むかひ難し」という山へ、わざわざ登って宗祖に対面し、教化を得ている点からみても、単に通り一遍の信徒ではなかつたろうと考えられる。尚、こうした表現は他書にも類似したところもあるが、「事多しと申せども、此程風おこりて身苦しく候間、留め候畢んぬ。」という言葉で結んでいる点から推して、宗祖はこの頃、風邪で身体しんたいの調子は苦しい状態であつたことがわかる。風邪熱の身を押して長文の御返事を記されているのは、やはり新池氏に対する宗祖の心情が、深いものであつたことを証するものともいえよう。

えられる。宿世では父母か兄弟であつたかもしれないと述べ、更に「世間ひまなき人の公事のひまに思ひ出させ給ひけるやらん。」とあるので、新池氏は公事も多忙な身の上であつたことが知れるのであり、身分も或る程度高い人であつたことがわかる。即ち、新池氏が身延山を訪問し、宗祖から親しく教えを受けて帰宅し、改めてその御礼と子の追善供養のために、米三石を奉納して来たことに對する御礼状が、本書である。最後に身延山への交通状況や、地理的環境が、久し振りに記されている。

「遠江国より甲州波木井の郷身延山へは道三百余里に及べり。宿々のいぶせさ、嶺に昇れば日月をいただく、谷へ上れば穴へ入るかと覺ゆ。河の水は矢を射るが如く早し。大石ながれて人馬むかひ難し。船あやうくして紙を水にひたせるが如し。男は山かつ、女は山母（やまはは）の如し。道は繩の如くほそく、木は草の如くしげし。かかる所へ尋ね入らせ給ひて候事、何なる宿習なるらん。釈迦（しやくか）仏は御手を引き、帝釈は馬となり、梵王は身に随ひ、日月は眼となりかはらせ給ひて入らせ給ひけるにや。ありがたしありがたし。」⁽²⁹⁾

旅程の「三百余里」については、当時と現在とでは換算上に相違があるので、三百という数にこだわる必要はないと考えられるが、身延山への道路条件、旅行機関は、まことに不便な状況であつたことが知れよう。こうした「人馬むかひ難し」という山へ、わざわざ登って宗祖に對面し、教化を得ている点からみても、単に通り一遍の信徒ではなかつたろうと考えられる。尚、こうした表現は他書にも類似したところもあるが、「事多しと申せども、此程風おこりて身苦しく候間、留め候畢んぬ。」という言葉で結んでいる点から推して、宗祖はこの頃、風邪で身体の調子は苦しい状態であつたことがわかる。風邪熱の身を押しして長文の御返事を記されているのは、やはり新池氏に対する宗祖の心情が、深いものであつたことを証するものともいえよう。

五月四日には駿州の窪尼御前から、故入道殿への御供養の品々が届けられた。窪尼については、弘安元年の項で既に述べた如くであるが、爰では供養の功德を賞し、更に「法華経は仏にまさらせ給ふ事、星と月ともしびと日とのごとし⁽³¹⁾」とあって、一応の八法仏相對√を示している。

十三日には一紙五行の断片『一大事御書』があり、十七日には富木氏から「白小袖一・薄墨染衣一・同色の袈裟一帖・驚目一貫文」が送られて来た。宗祖はまだ身体の調子がわるく、所勞がつり、思わしくない健康状態のままであったが、その送り状に「本門久成の教主釈尊奉^レ造、脇士には久成地涌の四菩薩を造立し奉るべしと兼て聴聞仕候き。然れば如^レ三聴聞、者何の時乎云云⁽³²⁾。」という質問が記されてあったので、これに對し宗祖は、「かたがた不審なりし間、法華経の文を拜見し奉りしかば其旨顯然也。」として「今末法に入れば尤も仏の金言の如きんは、造るべき時なれば本仏本脇士造り奉るべき時」であることを論述している。即ち本門の教主釈尊に對して、脇士たる本化上行等の四大菩薩を造立すべき旨を明らかにしている。従つて本書は『四菩薩造立鈔』といわれているが、後段では大田方の人々が本迹勝劣を主張したことにふれ、「是は以ての外の謬也」⁽³³⁾と否定している。「一向に本門の時なればとて迹門を捨つべきにあらず。(乃至)今の時は正には本門。傍には迹門也⁽³⁴⁾」という立場を示している。恐らくは太田乗明の関係者の中には、本迹相對から迹門を輕視し捨て去らうとする考え方があったものとみられる。

また「日行房死去の事、不便に候。」とある。三位房日行については『考文』によると「曾谷直秀之弟⁽³⁵⁾」と云い、又『年譜考異』の説を受けて、大進阿闍梨と関連させている。⁽³⁶⁾『啓蒙』でも大進房と共に三位房は、元宗祖の弟子であったが、「不覺悟ノ者」として一時退転して行ったものの如くである。⁽³⁶⁾

最後に「身の所勞いまだきらきら(快然)しからず候間、令^レ省略⁽³⁷⁾候」とあるので、この頃の宗祖の健康状態をは

ぼ知ることができる。

こうした中で、六月三日には松野殿女房から、「麦一箱・いゝのいも一籠・うり一籠等」の品々が送られて来た。その返事は二十日になって記されている。宗祖は従来、檀信徒からの御供養を受けると、直にその手で返礼の書を出しているが、恐らくこのように延びたのは、前書にもある通り、所労が快然としていなかった為と思われる。さてこの書は身延の所在を地理的にわかりやすく説明し、更に靈鷲山や天台山とも肩を並べる靈山として、△身延靈山▽の説に大きく近ずいている。即ち

「此身延の沢と申す処は甲斐国飯井野御牧三箇郷の内、波木井の郷の戊亥の隅にあたりて候。(乃至)天竺の靈山此処に來れり、唐土の天台山親まろしたりここに見る。我が身は釈迦仏にあらず、天台大師にてはなけれども、まかるまかる昼夜に法華經をよみ、朝暮に摩訶止觀を談ずれば、靈山淨土にも相似たり、天台山にも異なうず。」⁽³⁸⁾

とある。「三箇郷」については、塩田義遜博士は「波木井氏の領した飯野御牧は南部御牧の東北の一部で、波木井・大野・小田船原の地であった」⁽³⁹⁾としている。これに対し松木本興教授は、「当時の波木井ノ郷といふのは今の身延町の大部分を総称したもの」とみなし、「飯野御牧は寧ろ八ッ岳山麓方面に離れて在ったものと推定する」説を立ている。⁽⁴⁰⁾いずれも確証となるものはなく、推定であるが「波木井の郷の戊亥」に當って西谷が在ったことには間違いないようである。「天竺の靈山此処に來れり」という表現は、明らかに靈山と身延山とを同一に視ていた現れであり。「靈山淨土にも相似たり」の語が、一層それを強いものとしていよう。又この一文から宗祖は西谷で機会ある毎に法華經の読誦や止觀の講談が続けられていたことがわかる。

七月に入って二十七日には、「乗明上人一石送三山中」⁽⁴¹⁾。得レ福過ムコトツキ十号功德。恐々謹言。という一紙三行の『乗明

上人御返事』が見られる。また日は定かではないが、六月に「比丘尼日符」と、七月に「沙門日法」へ曼荼羅本尊が授与されている。⁽⁴²⁾ 日法は甲州立正寺の開山であるが、この真蹟は岡宮の光長寺にある。

八月八日に、「鶯目一貫・塩一俵・蹲いぢし鴨一俵・はじかみ少々」が上野殿から届けられた。その御返事に「法華經は草木を仏となし給ふ。いわうや心あらん人をや」と草木成仏に寄せて一切皆成を説いている。⁽⁴³⁾

十七日には曾谷殿から、焼米二俵が奉納されて来た。その御返事によると、「抑貴邊きへの去き三月の御仏事に鶯目其数有しかば、今年一百よ人の人を山中にやしなひて、十二時の法華經をよましめ談義して候ぞ。」⁽⁴⁴⁾

とある。従つて今年は施主曾谷氏の願により百余名の人々によつて、読誦講説がおこなわれていたことになる。これは恐らく草庵の建築様式の上から考えても、一時に百人以上の収容はむずかしく、また六月二十日付の前書『松野殿女房御返事』には、「著されば風身にしみ、食くされば命持すがたし、(乃至)既に法華經読誦の音も絶ぬべし」という状態から推してみると、百余人を一時に養うことは困難であり、「今年」に入つてからの延人員ともいえよう。最後に「故大進阿闍梨の事なげかしく候」とある。この大進阿闍梨については、既に前書の『四菩薩造立鈔』に於て、「日行房」のところであつた通りであるが、古来、△大進房▽と△大進阿闍梨▽を、別人として考える説と、同一人として考える説とがあり、⁽⁴⁶⁾ 一定していない。しかし祖書中には大進房とあるのは、『聖人御難事』他一篇であるのに対し、大進阿闍梨とあるのは本書や『辨殿御消息』など七篇に及んでいる。三位房日行と大進房等は共に中途からの退転者であるが、『聖人御難事』(後出)には、「大進房が落馬等は法華經の間のあらわるるか」とあり、⁽⁴⁷⁾ 本書には大進阿闍梨の事を「此又法華經流布出来すべき因縁にてや候らん、とをばしめすべし。」⁽⁴⁸⁾ とあるので、大進阿闍梨については、なげかわしいことであるが、法華經流布の時代に出来すべき因縁であるとおぼしめすように、とい

う文面上からみて、どうやら同一人ではないかとも考えられる。三位房も大進阿闍梨も共に曾谷氏の關係を引く人々であつたので、爰ではあからさまにいわず、上記のような表現になつたのかもしれない。

〔註〕

- (1) 「日本宗教史年表」(笠原一男編) 一〇七頁
- (2) 「望月仏教大辞典」第六卷 二七七頁
- (3) 上野殿御返事(昭和定本遺文) 一六二頁
- (4) 不輟品(岩波文庫・法華經) 一三四頁
- (5) 上野郷主等御返事 一六二頁
- (6) 拙論「阿仏房について」(印度學仏教學研究)第二六卷第一号を参照されたい。阿仏房の場合と同様のことが云えよう。
- (7) 「棲神」第四十六号の拙論「身延山初期における日蓮聖人」を参照されたい。 三三頁
- (8) 日眼女釈迦仏供養事 一六三頁
- (9) 方便品(岩波文庫・法華經)(上) 一一四頁
- (10) 「録外考文」卷三 十一頁
- (11) 孝子御書 一六二六頁
- (12) 「御本尊集目錄」(山中喜八編) 九〇、九二頁
- (13) 松野殿後家尼御前御返事 一六三一頁
- (14) 撰時抄 一〇六一頁
- (15) 「御本尊集目錄」(山中喜八編) 九二、九五頁
- (16) 「高祖年譜」 四五頁
- (17) 「録外考文」 三一頁
- (18) 上野殿御返事 一六三二頁
- (19) 同 一六三五頁
- (20) 開目抄 五五九頁
- (21) 上野殿御返事 一六三四頁
- (22) 開目抄 六〇一頁
- (23) 陰徳陽報御書 一六三八頁
- (24) 「別頭統紀」 卷二四—二二頁

(25)	「録内扶老」	卷一五―二頁
(26)	「御書鈔」	卷二五―二四頁
(27)	新池殿御消息	一六三九頁
(28)	同	一六四一頁
(29)	同	一六四四頁
(30)	『棲神』第四八号五九頁を参照されたい。	
(31)	窪尼御前御返事	一六四五頁
(32)	四菩薩造立鈔	一六四七頁
(33)	同	一六四九頁
(34)	「録外考文」	卷五―六九頁
(35)	同	卷四―四七頁
(36)	「録内啓蒙」	三三―一二七頁
(37)	松野殿女房御返事	一六五一頁
(38)	同	一六五一頁
(39)	『日蓮聖人の生涯』(塩田義遜著)	一七二頁
(40)	『身延のお祖師様』(松木本興著)	一九頁
(41)	乗明上人御返事	一六五二頁
(42)	『御本尊集目録』(山中喜八編)	九六―九八頁
(43)	上野殿御返事	一六五三頁
(44)	曾谷殿御返事	一六五四頁
(45)	松野殿女房御返事	一六五一頁
(46)	『日蓮聖人御遺文講義』第一八卷	三四八頁以下参照
(47)	聖人御難事	一六七三頁
(48)	曾谷殿御返事	一六六四頁

学 園 彙 報

『昭和五十二年度』

◎日本印度学仏教学会学術大会

七月十一日・十二日の両日にわたり、東京世田谷の日本大学において、第二十八回学術研究発表大会が開かれた。十の部会にわかれ全国各地から集った研究者により熱心な発表がおこなわれ、盛会であった。本学からの研究発表者は、次の通りであった。

阿仏房について

上 田 本 昌

◎日本仏教学会学術大会

五十二年度の学術大会は、「仏教儀礼Ⅱその理念と実践Ⅱ」を共通課題として、九月十日・十一日の両日にわたり、立正大学を会場として開催された。二部会にわかれ三十名の代表発表者が、共通課題に添って、成果を述べた。本学からの研究発表者は、次の通りであった。

身延山の年中行事について

林 是 晋

◎日蓮宗教学研究発表大会

日蓮宗・立正大学・身延山短期大学の三者共同主催による日蓮宗教学研究発表大会は、十月二十一日・二十二

日の両日にわたり、立正大学が当番で、宗務院を会場に開催された。今回は第三十回大会ということで、一日目の午後から茂田井・宮崎両教授による特別発表もあった。本学からの研究発表者は、次の通りである。

一、被接について

若 杉 見 龍

一、「日眼女釈迦仏供養事」考

上 田 本 昌

◎学内研究会

昭和五十二年度も前年度に引き続き、学内の月例研究会を開催し、それぞれ専門の立場から日頃の研究成果の発表があった。

○第十一回——四月二十三日

般若経における「信」について

教 授

望 月 海 淑

☆先ず般若経の成立から始まり、「八千頌般若」が古く広い範囲で読まれたことを述べ、宇井・干潟・梶山・平川の各教授の説を紹介した。「信」については、シュラッターとアジエモクテーとブラサーダーの三つについて論じ、「以信代慧」にまで及んだ。

○第十二回——五月二十七日

宗政に関するアンケート調査について

教授 秋山 智孝

☆宗会議員の立場から、顕心会の広報委員会が中心となつて実施した宗政に関するアンケートの集計を発表した。全国寺院教会結社の10%を無作為に抽出して回答を求めたもので、(一)信行道場、(二)遠忌について、(三)会派についての三項目にわたり、詳細なアンケート調査報告があつた。

○第十三回——六月二十日

英語教育の展開

教授 大森 孝

☆語学的な面——言語学——語学教育——文法に従う。

——心理学

文法——(伝統文法(学校文法))

——科学文法——記述文法

——変換生成(再配列・結合)

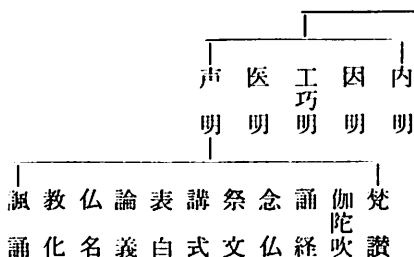
ラテン語を基として英文法が作られた。サンスクリット語・ラテン語等は歴史的に共通なものから生れた。

○第十四回——七月十一日

声明について

教授 長谷川 寛 慶

☆五明……基本



魚山流——寂山——大原流

高野

身延流

日朝以来大原流を学ぶ。

心性遠師が大成者である。

(遠師本——最古)

○第十五回——九月二十二日

室町期における近衛家と本満寺

教論 前刀延尚

☆室町期に至って京都二十一か山の成立を觀たが公家達の中にも日蓮宗を信奉する者も多くなつた。殊に近衛家は顯著で、妙顯寺二世大覚や本満寺の開祖日秀について、近衛家との係りを論究した。又本満寺の創建年代・建立地及び政治家・尚道等の本満寺参詣數等を参考にしながら論を進めた。

○第十六回——十月二十八日

マヌ法典における階級制度について

教授 町田是正

☆古代インドではバルナ（色の意味）で人間の區別を行った。同族の中でも職業によって區別された。ジャーティ（生れ）によって身分制度がきめられた。マヌ法典は十二章二、六八四条からできている。その中に身分法（カースト法）があり、結婚は同階級の者同志でなくてはならないが、これを亂した者を「雜種」と云い失權者として扱われる。この失權者の中の逆生（男下階位・女上階位）の六種の中に旃陀羅がある。

（詳細は本誌43頁を参照）

○第十七回——十一月十一日

身延山の年中行事について

講師 林 是晋

☆身延山内の年中における諸行事について、宗祖在世当時の大師講を始め、三月十八日の立正会、一月十三日の御頭講会等その他の行事について紹介した。二十四世日要、三十一世日脱、及び明治に入ってからの日鑑等の諸師の『年中行事』を参考にしながら、毎月の行事についても論究を行った。即ち、一日（延寿院の命日）三日（日向師の命日・三日講）十三日（宗祖命日）十五日（釈尊涅槃日）二十五日（波木井氏命日）但し、いつ頃から始められていったかについては、まだ研究の余地が残されている。

○第十八回——十二月二日

邪馬台国考

教授 堀 一 勇

☆「邪馬台国」については、古來異説も多く、邪馬台国・邪馬嘉国・耶馬台国ともいわれており、『魏志倭人伝』には、興味ある記述が見られる。西晋陳寿（二三三～二九七）によってつくられた魏志

倭人伝の原文を読みながら、当時の邪馬台国の模様をさぐった。

○第十九回——一月二十日

老人社会学への提起

教 諭 長谷川 寛 勝

☆現代社会の老齢化にともない、「老人」をとりまく社会集団（家族集団を始め、職場・近隣・任意の各集団、或いは信仰集団をも含めて）に於て、いかにとりあげて行くべきか「老人社会学」への問題提起がなされた。

学 園 だ よ り

山梨県私学教育研修大会

五十二年度の山梨県私学教育研修会は、八月二十二日・二十三日の二日間にわたり、身延山学園を会場として盛大に開催された。この研修大会は、山梨県下の私立学校教職員の研究大会であり、加盟各校より二三〇名の参加者があった。開会式のあと、「考古学と歴史教育」という論題で、立正大学の坂詰秀一助教授の講演があり、八部会にわかれて研究発表と討議がおこなわれた。本学



関係の研究発表者は次の通りであった。

一、日本文学に現れた仏教思想

上田 本昌

一、身延山における宮沢賢治の歌碑について

望月 海淑

一、わが校における英語教育の現状と問題点

奥野 本洋

公開講演会

十一月二十五日午後一時より、本学において公開講演会が開かれた。講師は立正大学教授・法華経文化研究所々長の中村瑞隆先生を迎え、『カピラ城発掘について』というテーマで、同教授がインドへ出かけ永年にわたり実際に手がけてこられた発掘の状況や、カピラ城発掘の意義などについて、二時間に及んだ講演であった。

現地で撮してこられたスライドを上映しながら、インド側のいうカピラ城跡と、ネパールと中村教授の側が発掘したカピラ城跡とでは、相違のある点を指適し、今後の調査研究に期待をかけている旨の内容であった。

講演会終了後、中村教授を囲んで、『梵文法華経写真集成』（全15巻）の刊行に関する苦心談など約一時間にわたり、本学教職員との懇談会が開かれ、有意義の中に

終了した。

尚、中村教授は本学の出身者であり、同窓生の一員として、在学当時のなつかしい話にも、しばし華がさいた。

本誌『棲神』の復刻版を刊行

『棲神』は身延山学園の機関誌として、大正二年十月に創刊号を出して以来、本号で第五十号を数えるに至っている。太平洋戦争中に一時休刊したが、昭和二十八年九月に復刊し今日に及び、「年刊」のかたちで刊行されている。創刊の当初は同窓会が中心となつて、学生の手で編集され、謄写版刷りの和綴であったが、次第に教授陣の研究論文発表の機関誌となり、幾多の学術論文が掲載され、斯学の発展振興に寄与するところ大なるものがあつた。

しかし、創刊号を始め、『棲神』の各号は現在ほとんど入手困難であり、大学図書館でさえも、全巻揃って見ることはできない状態であつた。この程、東京の大東出版社から、復刻版を刊行することになった。

同窓生を始め関係者からは、待望の復刻版発行に大きな期待がよせられている。今回は創刊号から第四十二号までを復刻し、全十巻に収めている。定価は各巻七千円。

『本尊論資料』復刻版の刊行

本学出版部に於て明治四十二年に発行された『本尊論資料』は、宗学の関係者から貴重な資料として、好評を博していたが、惜しくも絶版となり、現今では入手が全く不可能となっていた。各方面から復刻の強い要請があり、この度、京都の臨川書店から、復刻刊行される運びとなった。

『本尊論資料』は、昭和十六年に再版が出たが、限定少量出版のため、間もなく不足となって、本尊論に関する研究を進めようとする者にとっては、永い間不便をかけていた。(定価七千円)

今回の復刻刊行は、それだけに朗報であり、宗門内外の関係者からも刊行が待たれている。

第五回身延町内一周駅伝大会に優勝

昭和五十三年二月十一日(建国の日)に、身延町体育協会と、「健康づくり身延町推進協議会」との共同主催で、第五回駅伝大会が開かれた。

本学からも昨年に続いて、「身延山学園A」「同B」の二チームが出場した。昨年はAチームが、町内会別・職場団体別を通じて、初優勝の快挙をとげたが、今回は

Bチームが職場団体の部で初優勝をとげた。午前十時半に豊岡小学校滑子分校をスタートとし、大野⇨帯金⇨八木沢⇨下山中学⇨杉山⇨一里松⇨身延山久遠寺を通過して役場がゴール。全二十三・五キロであった。記録は次の通りである。

◎職場団体の部優勝⇨「身延山学園Bチーム」。

時間 一時間三十一分一五秒。

尚今回は町内会別の部は三四チームが参加し、優勝は元町チーム(一時間二六分二六秒)であった。職場団体の部は九チームが参加して実施された。身延山学園では高校と大学生によって選手が組織され、前回のAチームに続き、今回はBチームが勝って、二年連続で優勝旗を学園にもたすことができた。

— ☆ ☆ 願 い —

◎本誌は「会員制」となっております。会費は年額二千五百円です。発行のつど同封の振替用紙をご利用の上、ご送金願います。

◎お知り合いの方々の中で、まだ入会されていない方にはぜひ御入会下さるようお勧め下さい。よろしくご協力の程、お願い申し上げます。

後記

本誌もついに五〇号に達しました。創刊は大正二十年月ですので、既に六十四年の歳月が流れております。その創刊号は「祖山学院同窓会文学部」の刊行となっており、謄写版で和綴の六十二頁でした。謄写が不鮮明で読みにくい頁もありますが、同窓会や学友会の機関誌となつたかしい記事が各頁をうづめ、貴重なものといえましょう。

現在では入手困難となっている『棲神』の復刻版がこの程、「大東出版社」から刊行されました。先師の研究論文や文芸作品・会報などを盛り込んで、充実した内容の中に号を重ね、第二十八号（昭和十八年）まで続きましたが、戦時中のため休刊しました。戦後二十八年に第二十九号を復刊し、爾来、続刊して本号をもち第五〇号となりました。

現在では学術研究発表の場として、成果を収めております。今後も更に百号・二百号と重厚な内容で号を重ね会員諸賢の御期待に応えて行きたいとお願いいたしております。

身延山の学園も、古来、宗門の人材養成の上で、重要

な役割を果たして来ております。宗祖のお膝元で、僧侶としての行・学二道を精進することのできる唯一の学園であります。宗祖以来の伝統に輝く身延山の学園が、益々発展して行きますよう、同窓の諸賢や関係の各位に、一層の御支援をお願い致します。（上田生）

棲神 五十号

昭和五十三年三月二十五日 印刷
昭和五十三年三月三十日 発行

編集兼 発行者 里 見 泰 穂

印刷者 宮 田 如 龍

印刷所 甲府市中央二丁目十二・三十一
大 宣 堂 印 刷

山梨県身延山東谷

（㊟NO、四〇九―二五）

発行所 身延山短期大学学会

振替（甲府）一二七五番
電話身延（五六一）二一〇一〇七

創刊号より第四二号までの復刻版ついに完成、待望の「棲神」十巻揃い

棲神

四十二冊を十巻に収録

A五版函入上製本

各巻平均六〇〇頁

定価 各巻七、〇〇〇円

東京都文京区白山一―三七―一〇

大東出版社

初版本の復刻

本尊論資料

第一編 身延相伝

第二編 諸山相伝

二巻一冊

身延を始め、中山・富士・藻原・玉沢等の諸山に相承されている本尊義の秘書を蒐集した本尊研究の重要資料。

A5判 上製本 六二八頁

原色図版五枚 写真一四枚

定価 七、〇〇〇円

京都市左京区今出川通川端東

臨川書店

THE SEISHIN

The Journal of Nichiren and Buddhist Studies

No. 50

CONTENTS

Adhimukti and Śraddhā.....	K. Mochizuki...1
A Study on <i>Hishō</i>	Kenryu Wakasugi...28
On the mixed castes (antara-prabhve) in Mānava dharma-śāstra.....	Zesho Mochida...43
An Essay on Languages.....	Takashi Ōmori...56
St. Nichiren's theory on guardian deities.....	G. Nakajyo...70
About the criticism for Hōnen shonin in St. Nichiren's writings.....	H. Okuno ...95
Saint Nichiren's life at Minobusan —Spring and Summer 1279.....	H. Ueda...110

Edited by
Minobusan College
Minobu Yamanashi, Japan.